Noi, filologii

DACIA

COLECŢIA ATHENAEUM

coordonator prof. univ. Andrei Marga

Friedrich Nietzsche's Werke, C.G. Naumann Verlag, Leipzig, 1906, Band I, II

© Toate drepturile asupra acestei versiuni aparţin Editurii Dacia, 1994

FRIEDRICH NIETZSCHE

NOI, FILOLOGII

Traducere, studiu introductiv şi note de
VASILE MUSCĂ

Editura Dacia Cluj-Napoca,
1994

Coperta de MIRCEA BACIU

I.S.B.N. 973-35-0394-0

NOTĂ ASUPRA EDIŢIEI

Volumul de faţă adună la un loc câteva din studiile de tinereţe ale lui Nietzsche, rămase în moştenirea sa manuscrisă. Ele sunt unite de preocuparea comună, dominantă pentru acea perioadă a vieţii sale: antichitatea greacă şi condiţia teoretică a principalei ştiinţe care se ocupă cu cercetarea acesteia, filologia clasică, precum şi a celor care o reprezintă, filologii clasici.

Este vorba de:

Homer und die classiche Philologie (Antrittsrede an der Universität Basel gehalten am 28 Mai 1869), 1869.

Homer's Wettkampf (Vorrede zu einem ungeschriebenen Buch), 1872.

Wir Philologen (Gedanken und Entwürfe zu der Unzeitgemässen Betrachtung: Wir Philologen), 1874/75.

Traducerea s-a făcut pe baza ediţiei Friedrich Nietzsche's Werke (Taschen Ausgabe), C.G. Naumann Verlag, Leipzig, 1906. În ordinea publicării lor în prezentul volum lucrările traduse se află în volumul I pp. 1 – 26 şi pp. 251 – 264, respectiv volumul II, pp. 318 – 401 ale ediţiei indicate.

Sublinierile din text aparţin lui Nietzsche. Notele traducătorului pentru fiecare din lucrările traduse şi publicate sunt numerotate cu cifre arabe şi sunt trecute la sfârşitul volumului.

Editorul

NIETZSCHE ŞI FILOLOGIA CLASICĂ

Nietzsche despre filologia clasică – iată un subiect cu adevărat palpitant, prilej de satisfacţii unice pentru amatorul de a urmări fascinantul spectacol al cunoaşterii de sine. Căci acest subiect înseamnă, de fapt, Nietzsche despre el însuşi şi în acest sens pledează chiar propria sa mărturie – „Filologii sunt asemenea oameni care folosesc sentimentul apăsător pe care îl provoacă infirmitatea proprie omului modern pentru a câştiga cu el bani şi pâine. Îi cunosc, eu însumi sunt unul dintre ei" (Noi, filologii *fr. 170). Mai precis, este vorba de o ipostază a personalităţii spirituale nietzscheene considerată din unghiul evoluţiei sale interne; dar, nu o ipostază oarecare, ci una esenţială, nu pentru simplul motiv că este cea dintâi, ci pentru că este cea mai profundă, cea care i-a marcat definitiv orizontul de cultură şi de gândire şi a lăsat o amprentă durabilă în desfăşurarea destinului personal al omului.*

Terminarea studiilor de filologie clasică, începute în 1864 la Universitatea din Bonn şi desăvârşite apoi la cea din Leipzig, sub îndrumarea competentă a profesorului Friedrich Wilhelm Ritschl, socotit prima autoritate în materie din Germania de atunci, îi aduce lui Nietzsche numirea sa în 1869, la recomandarea aceluiaşi Ritschl, ca profesor de filologie clasică la Universitatea din Basel. Continuând o veche tradiţie ale cărei fire coboară până la Renaştere, Basel reprezintă, încă din epoca lui Erasmus, un important centru al umanismului european. La Universitate activează două nume ce reprezintă, cu o strălucire aproape neegalată de atunci, studiile clasice: Jacob Burckhardt, celebrul istoric de artă şi Ulrich von Willamowitz Moellendorf, socotit până astăzi cel mai mare filolog clasic al tuturor timpurilor. Nietzsche va păşi în această atmosferă de tradiţii umaniste cu propriile sale idei, înnoitoare, revoluţionare în ceea ce priveşte interpretarea fenomenului grec antic, şi care vor deranja prin îndrăzneala lor opinia tradiţională dominantă până atunci.

Primele sale contribuţii în domeniu, nişte studii cu privire la operele gnomice, ale lui Theognis, la lirica lui Simonide, la izvoarele lucrării doxografice a lui Diogene Laertios, la tratatul florentin asupra rivalităţii dintre Homer şi Hesiod, i-au atras doar aprecierea şi recomandarea profesorului său Ritschl. Lecţia de deschidere însă, rostită cu ocazia instalării sale la catedră, în data de 28 mai 1869, „Homer şi filologia clasică", constituie un adevărat scandal pentru comunitatea filologilor şi istoricilor antichităţii.

Intenţia acestei prelegeri inaugurale întrece cu mult sarcinile consacrate ale unei prelegeri rostite într-o asemenea ocazie: ea conţine un manifest declarat în favoarea studiilor clasice, pe baza unei viziuni critice nu numai asupra antichităţii eline dar şi asupra statutului teoretic al principalei ştiinţe chemate s-o investigheze, filologia clasică. Ideile avansate de Nietzsche dovedesc că el se află deja ancorat pe terenul unei anumite concepţii filosofice, rostindu-şi judecăţile sale ca adept al acestei filosofii, care este cea a lui Schopenhauer. Întâlnirea cu Lumea ca voinţă şi reprezentare *se produce din anii studenţiei, încă de prin 1868, la Leipzig, şi familiarizarea cu ideile din ea continuă şi în anii ce urmează, printr-o intensă frecventare şi a altor lucrări ale lui Schopenhauer. Aflat la Naumburg, unde îşi satisface stagiul militar, Nietzsche îi scrie lui Erwin Rohde, nemulţumit de singurătatea la care îl condamnă situaţia sa: „La Naumburg sunt destul de izolat; nu am printre cunoscuţii mei nici vreun filolog, nici vreun iubitor al lui Schopenhauer". În aceeaşi scrisoare, într-un alt loc, va mărturisi preferinţa pentru Schopenhauer ca o replică la adresa stării în care se află. „Te asigur, tot cu jurământ, că filosofia mea are acum prilejul de a-mi fi de folos practic. N-am simţit până acum nici o clipă de iubire, în schimb am surâs foarte des, ca la auzul unui lucru fabulos. Între timp, ascuns sub burta calului, mai şoptesc «Schopenhauer, ajută-mă» şi când, ajuns acasă epuizat şi năduşit, mă liniştesc aruncând o privire spre chipul de pe masa mea de lucru: ori deschid acum, pentru mine, laolaltă cu Byron, Parerga, mai simpatică decât oricând"*[1]*. Alte mărturii culese din corespondenţa lui Nietzsche dovedesc atmosfera intens schopenhaueriană a acestor ani. Într-o scrisoare datată a doua jumătate a lui octombrie 1868, adresată din Leipzig lui Paul Deussen, dăm peste o expresie clară a admiraţiei tânărului filolog clasic Nietzsche pentru filosoful Schopenhauer, în legătură cu intenţia de a proceda la elaborarea unei*

critici a concepţiei sale. „Făcând astfel legătura cu sfârşitul scrisorii tale, lămuresc în acelaşi timp şi problema propunerii pe care presupun că aş fi făcut-o. Dragul meu, «a scrie bine» (dacă într-adevăr merit acest elogiu: nego ac pernego) nu îndreptăţeşte cu adevărat scrierea unei critici a sistemului lui Schopenhauer; de altfel, nici nu-ţi poţi imagina respectul pe care-l am faţă de acest «geniu de prim rang», dacă presupui că eu (homini pussillullullo) aş avea capacitatea de a răsturna acest uriaş"[2]*. Aniversarea la 22 februarie 1869 a 81 de ani de la naşterea lui Schopenhauer – mort în 1860 – aduce noi mărturii semnificative. Cu această ocazie Nietzsche mărturiseşte în scrisoarea din 22 februarie 1869, trimisă din Leipzig lui Erwin Rohde – „Dragul meu prieten, astăzi, de ziua lui Schopenhauer, nu am pe nimeni cu care să pot sta de vorbă atât de deschis cum aş face-o cu tine". Ceva mai încolo, Nietzsche relatează prietenului său sărbătorirea lui Schopenhauer organizată la Plaue, „în apropiere de Brandenburg", de „un număr de prieteni berlinezi ai lui Schopenhauer", printre care şi un alt partener de corespondenţă din aceşti ani şi entuziast schopenhauerian, Gersdorff, unde „unchiul a ţinut o scurtă cuvântare, iar după fripturi s-a citit un capitol din postumele lui Schopenhauer"*[3]*. În această perioadă a unui devotat cult pentru Schopenhauer, se constituie terenul germinativ al principalelor idei susţinute de Nietzsche în prelegerea sa inaugurală. Într-adevăr, din concepţia acestuia, care în ciuda opoziţiei făcute de mediile universitare devenea un factor tot mai important al vieţii spirituale germane a vremii, Nietzsche a putut scoate un nou sens al elenismului, în care accentul cade, în primul rând, pe misiunea pedagogică a vechii Grecii în raport cu Europa modernă. De la început, Nietzsche va concepe în acest spirit pedagogic sarcina principală a învăţământului său filologic: el nu va face, în primul rând, dovada unei erudiţii seci care, de fapt, întoarce spatele vieţii, ci caută ca pe altarul închinat antichităţii de studiile clasice, să formeze oameni reali, vii, în care să sădească exigenţa, pornită din îndemnurile filosofiei schopenhaueriene, după o viaţă spirituală superioară în conţinut şi în intensitate, după acel model pe care îl aşează în faţa sa chiar activitatea creatoare a celui care a scris* Parerga şi Paralipomena.

Am văzut că Nietzsche a debutat ca filolog clasic dispunând de o solidă pregătire în domeniul studiilor privind lumea antică. Totuşi, în cadrul unui proces mai larg de

reconsiderare a tuturor valorilor, el va declara război „ordinului" sau „castei" filologice. „Războiul a fost dintotdeauna marea înţelepciune a tuturor spiritelor devenite prea interiorizate, prea profunde; în rana însăşi stă puterea de tămăduire"[4]. Războiul purtat de Nietzsche contra filologiei clasice şi împotriva celor care o reprezintă, filologii clasici, înseamnă deci depăşirea acestei ipostaze fundamentale în formarea personalităţii sale spirituale şi a orizontului său cultural. Dar înseamnă şi ceva mai mult: o luptă dusă cu sine însuşi, un Nietzsche versus Nietzsche. Numai că, în acest război, cel care l-a declanşat nu avea cum să se întoarcă acasă învins în luptă. Aşezat pe pământul spiritualităţii clasice greceşti, datorită universalităţii idealurilor şi valorilor împărtăşite de Grecia antică, Nietzsche a dobândit un statut special de contemporan al tuturor epocilor istorice; Grecia antică l-a făcut, în fond, anistoric, l-a scos în afara timpului ca „inactual" (unzeitgemäss). „Este, la fel de adevărat, că eu sunt discipolul unor epoci mai vechi, în special al antichităţii greceşti şi că numai în măsura acesta am putut face în ceea ce mă priveşte, ca fiu al timpului prezent, descoperiri atât de inactuale. Aceasta, profesia mea de filolog clasic, îmi dă voie să spun: nu ştiu ce sens ar putea să aibă astăzi filologia clasică dacă nu acela de a exercita o influenţă inactuală, adică să acţioneze contra timpului, deci asupra timpului şi este, de sperat, în favoarea unui timp ce are să vină"[5]. Raţiunea în faţa căreia, ca supremă instanţă critică, iluminismul convocase tot ceea ce există spre a se justifica pe sine se metamorfozează în cazul lui Nietzsche în raţiunea filologică, aşa cum se încorporează aceasta în demersurile filologiei clasice.

În al doilea rând, pentru că cel care îl învinge pe Nietzsche, filologul clasic, este tot Nietzsche, într-o altă ipostază a metamorfozelor evoluţiei sale spirituale care îl fixează, de data aceasta, în chiar miezul problematicii de viaţă al epocii sale, îl face, altfel zis, „actual". Deci, Nietzsche, „actualul", în luptă cu Nietzsche „inactualul". În numele acestei epoci „actuale", care este a sa, judecătorul antichităţii îşi va rosti sentinţa sa de condamnare a antichităţii clasice şi a celor chemaţi să o studieze, filologii clasici, fixând pe seama ştiinţei acestora o nouă sarcină. Raportul fundamental dintre cei doi termeni implicaţi în cercetarea antichităţii trebuie răsturnat în mod copernician: nu este vorba de a înţelege prezentul pornind din antichitate, o cunoaştere a antichităţii nu

poate avea o viaţă eternă, materia sa este epuizabilă. Inepuizabilă este, însă, acomodarea mereu reînnoită prin care orice epocă se măsoară cu antichitatea. Dacă filologului îi stabilim sarcina de a-şi înţelege mai bine propria *epocă cu ajutorul antichităţii, atunci această sarcină este eternă. Aceasta este contradicţia filologiei: în realitate filologii interpretează* antichitatea *pornind întotdeauna numai din prezent – acum* trebuie să înţeleagă prezentul prin antichitate?... *La drept vorbind: numai cunoaşterea prezentului poate oferi* impuls pentru antichitatea clasică". *(*Noi, filologii *– fr. 106). Din acest moment se poate institui o sugestivă analogie cu Kant. Răsturnând raportul admis în mod tradiţional de către raţionalism şi empirism, dintre subiect şi obiect în planul general al cunoaşterii, Kant dăduse o „critică a raţiunii pure". Menirea ei era de a asigura obiectivitatea cunoaşterii naturalist-ştiinţifice dar într-un mod paradoxal, care nu îl elimină pe subiect din ecuaţia cunoaşterii ci, dimpotrivă, îl instalează chiar în centrul universului cunoaşterii. Nietzsche va proceda într-un mod asemănător: răsturnând raportul dintre subiect şi obiect în planul cunoaşterii istorice; cu alte cuvinte va viza relaţia cognitivă dintre antichitatea clasică greco-latină şi filologul clasic, dând ceea ce, prin analogie cu Kant, s-ar putea numi schiţa unei „critici a raţiunii filologice". Lucrările publicate în această traducere ilustrează din plin această tendinţă a gândirii sale. Problema obiectivităţii cunoaşterii istorice, după modelul celei naturalist-ştiinţifice întemeiate prin* Critica raţiunii pure *a lui Kant, o va pune, în epocă, şi Dilthey în acea „critică a raţiunii istorice" care se vrea a fi* Introducerea în ştiinţele spiritului *(Einleitung in die Geisteswissenschaften" – 1883)*[6]*. Pentru Nietzsche, problema activităţii raţiunii istorice (filologice) se pune în aceşti termeni: a asigura un grad maxim de obiectivitate prin afirmarea maximă a dreptului şi libertăţii subiectului. În mod concret aceasta înseamnă satisfacerea exigenţei de a reîntemeia validitatea studiilor clasice, a filologiei clasice ca ştiinţă sintetică asupra antichităţilor greco-latine prin aşezarea lor într-un cadru filosofic determinat. Nietzsche aspiră, de fapt, să atribuie filologiei clasice un statut cu totul privilegiat în cadrul cunoaşterii istorice, ea formând o disciplină fundamentală, pe care trebuie să-şi sprijine demersurile lor proprii toate celelalte; cum avea să formuleze mai târziu E.R. Curtius acest imperativ, o matematică pe seama ştiinţelor umaniste.*

Reabilitarea dimensiunii filosofice a studiilor filologice va fi trecută de Nietzsche în acel adevărat program pentru studiile de filologie clasică care este înfăţişat în lecţia inaugurală.. Tema discursului priveşte o problemă de strictă specialitate: este vorba de aşa-numita „problemă homerică", ce are în miezul ei discuţia privind realitatea istorică a lui Homer şi disputa în legătură cu paternitatea asupra celor două mari epopei: Iliada *şi Odiseea. Încă de la sfârşitul secolului al XVIII-lea, când apare în 1795* Prolegomena ad Homerum, *a lui Fr. Aug. Wolff, profesor la Universitatea din Halle, „problema homerică" se impune ca preocupare dominantă a filologiei clasice germane pentru întregul secol al XIX-lea. Nietzsche nu fixează discuţia doar în planul strict al filologiei clasice, intervenţia sa depăşind cadrul de specialitate evoluează către o surprinzătoare concluzie teoretică generală. El îşi încheie discursul său cu aceste cuvinte: „Chiar şi unui filolog îi stă bine să restrângă scopul strădaniilor sale şi drumul către aceasta în formula scurtă a unei mărturisiri de credinţă; aşadar, fac aceasta întorcând o vorbă spusă de Seneca: «philosophia facta est que philologia fuit». Cu aceasta vreau să spun că întreaga activitate filologică trebuie să fie circumscrisă de şi cuprinsă într-o concepţie filosofică, în care tot ceea ce este singular şi izolat se evaporă ca ceva de lepădat, încât rămâne din ea numai întregul şi unitarul"* (Homer şi filologia clasică). *În acest context nu surprinde deloc afirmaţia lui Nietzsche că cele mai mari evenimente din istoria mai recentă a filologiei clasice sunt apariţia lui Goethe, dar mai cu seamă cele ale lui Schopenhauer şi Wagner, tocmai pentru că aceştia dispun de o optică filosofică asupra lumii greceşti şi abia dacă mai trebuie adăugat că pentru Nietzsche personal filosoful către care se îndreaptă opţiunea sa este Schopenhauer, tocmai acela a cărui concepţie, cum am văzut, o descoperă în anii studenţiei şi ale cărui idei îl entuziasmează în această perioadă, când era preocupat de a stabili profilul ştiinţific al filologiei clasice.*

Soliditatea ştiinţifică a filologiei clasice suferă din mai multe motive. Între acestea Nietzsche aminteşte de lipsa unei riguroase unităţi conceptuale. Dar, cel mai mult ea suferă din cauza statutului mixt pe care îl are, situându-se la intersecţia unor domenii precum istoria, etica, estetica, adaptând convingeri şi mijloace proprii atât ştiinţelor naturii cât şi ştiinţelor istorice. „De altfel – spune Nietzsche – trebuie să recunoaştem cinstit că filologia a împrumutat, oarecum, din

mai multe ştiinţe şi este ca un fel de licoare vrăjită în care s-au fiert laolaltă cele mai ciudate umori, metale şi oase, mai mult, că ea, în afară de aceasta, conţine un element artistic, cu caracter imperativ în domeniul estetic şi etic, care stă într-o contradicţie, ce poate fi pe deplin gândită, cu atitudinea pur ştiinţifică. Ea este la fel de mult o bucată de istorie ca şi una de ştiinţă a naturii sau de estetică". (Homer şi filologia clasică). *Imprecizia statutului filologiei clasice se accentuează prin tendinţa manifestată la mulţi dintre reprezentanţii ei de a exacerba dimensiunea istorică a studiilor de filologie clasică. De aceasta se leagă toate inconvenienţele care ţin de aşa-numitul „simţ istoric", unul dintre marele inconveniente ale modernităţii, de care şi filologii clasici se lasă cuceriţi tot mai mult" ... în scopul de a-şi salva liniştea, aceşti partizani ai unei vieţi liniştite folosiră istoria căutând să transforme toate ştiinţele care le-ar fi putut tulbura odihna, în mod particular filosofia şi filologia clasică în discipline istorice. Prin conştiinţa istorică ei au scăpat de entuziasm, căci istoria nu mai era capabilă, după cum a spus-o deja Goethe, să-i provoace. Aceasta era contrar obiceiului acestor atât de puţin filosofici admiratori ai lui nil admirari, atunci când ei căutau să înţeleagă totul cu privire la lumea istorică. Sub acoperirea că urăsc fanatismul şi toleranţa sub toate formele lor, ei urau, de fapt, geniul dominator şi exigenţele tiranice ale unei civilizaţii veritabile; în felul acesta, ei şi-au consacrat toate forţele lor pentru a paraliza, toci, dizolva tot ceea ce părea să promită o viaţă proaspătă şi puternică"*[7]. *De altfel, Nietzsche însuşi explica caracterul „inactual" al* Consideraţiilor *sale, faptul că ele merg împotriva curentului general al timpului, tocmai prin această slabă preţuire a simţului istoric ca urmare a consecinţelor negative pe care acesta le are asupra mersului culturii contemporane. „Aceste consideraţii sunt inactuale pentru că eu încerc să înţeleg – scrie Nietzsche – ca un rău, o pagubă, o carenţă, un lucru cu care epoca se mândreşte pe bună dreptate, anume cultura sa istorică, pentru că eu gândesc că suntem chiar cu toţii roşi de febră istorică şi că ar trebui, mai mult sau mai puţin, să ne dăm seama de aceasta"*[8]. *Depăşirea prejudiciilor cauzate filologiei clasice de o excesivă istoricizare se poate realiza doar prin cultivarea unei atitudini an-istorice şi aceasta presupune o ancorare a studiilor clasice în perimetrul unei concepţii filosofice.*

Postat pe poziţiile unei concepţii filosofice generale, care în cazul său este cea a lui Schopenhauer, Nietzsche reclamă o concepţie lucidă cu privire la antichitate, eliberată de falsificări. „Capetele filosofice trebuie să ne pună odată în faţă întreaga socoteală cu antichitatea. Dacă vom avea aceasta, abia atunci vom trece dincolo de ea. Prin greşelile care ne frământă depindem prea mult de antichitate pentru ca, încă multă vreme, să o tratăm cu bunăvoinţă" (fr. 258). În acest context al invitaţiei la luciditate în raportarea la fenomenul antic, trebuie apreciate consideraţiile greceşti ale lui Nietzsche. Grecia clasică, cu valorile sale universale şi idealul său etern de om şi de cultură, exprimă nevoia spiritului lui Nietzsche, care este, totodată, şi cea a spiritului european al vremii sale, de a găsi un punct cardinal în aventura existenţei omeneşti, după ce omenirea a plonjat în baia relativismului istoric, necesar pentru ca omul să nu se piardă definitiv în pustiul scepticismului istorizant. Nietzsche trage un semnal de alarmă: şi acest absolut al istoriei care este Grecia clasică este ameninţat cu relativizarea din două direcţii principale. În primul rând, este vorba de munca filologiei clasice, care duce la o idealizare a Greciei antice şi, în al doilea rând, de faptul că orice raportare la trecut, la ceea ce a fost, făcându-se din perspectiva prezentului, a ceea ce este, se procedează, implicit, la o relativizare. În ambele cazuri vina cade, cum se poate observa, asupra filologilor clasici. În opoziţie cu aceştia, sarcina lui Nietzsche este de a stabili ce poate să rămână din Elada eternă ca un reper absolut pentru istorie înţeleasă ca domeniul prin excelenţă al relativului.

Prin demersurile sale teoretice, Nietzsche atinge o latură paradoxală a conştiinţei moderne a istoricităţii: trecerea relativului în absolut sau, astfel zis, absolutizarea relativului. Ştiinţele istorice au înregistrat progrese rapide, concretizate în remarcabile rezultate cât priveşte cunoaşterea trecutului, a lui ceea ce a fost dar nu mai este. Omul se raportează în istorie la ceea ce a fost din punctul de vedere al lui este, adică din perspectiva unui prezent alunecos, mereu schimbător, totdeauna altul, ceea ce este de natură să provoace o relativizare extremă a perspectivei istorice. Şi totuşi mai rămâne atunci ceva absolut în istorie? Pentru Nietzsche a încerca un răspuns la această întrebare implică o dificultate greu de trecut. Răzvrătit contra creştinismului şi a lui Dumnezeu, el alungă orice absolut din gândire – Dumnezeu este

mort, declară el profetic în Zarathustra, şi cu aceasta şi lumea care a crezut în acest Dumnezeu cade sub ameninţarea morţii. Se declanşează o criză a tuturor valorilor absolute, ce-şi aveau rădăcina lor ultimă în Dumnezeu, în lipsa cărora omul alunecă pe panta unui periculos şi distrugător relativism. Şi totuşi se conturează un absolut şi în planul istoriei prin materia istoriei ca atare – desacralizarea lui Dumnezeu absolut care se pierde în relativ înseamnă sacralizarea istoriei, divinizarea sa, prin împrejurarea că orice fapt istoric fiind strict individual, unic şi irepetabil, devine prin aceasta un absolut; el a fost odată şi nu va mai fi niciodată în exact aceeaşi formulă de existenţă. Această situaţie se sprijină şi pe structura proprie timpului istoric luat ca şi curgere uniliniară progresivă, în care nu există posibilitatea reversibilităţii. Pentru Nietzsche istoria, ca mediu de a fi propriu omului, prezintă o structură tensionată; ea constituie vasta scenă pe care se joacă drama condiţiei umane obligată să se zbată între polii opuşi ai Absolutului veşnic neschimbător şi al Relativului veşnic schimbător.

Numai că tabloul antichităţii clasice pe care îl vehiculează umanismul modern nu poate constitui un reper istoric absolut întrucât cuprinde pe lângă culorile sale originare, deformate de vopseaua aruncată de creştinism, şi alte numeroase retuşări datorate abilităţii dobândite de filologii clasici ca maeştri în cunoaşterea lumii greco-latine. Cum spune Wilhem Windelband, această antichitate a umanismului filologic modern nu este decât un fel de fată morgană a istoriei, văzută doar cu ochii unei imaginaţii înfierbântate ce, neputând arunca o privire înainte, în viitor, este nevoită să întoarcă ochii înapoi, în trecut. „Acum, însă, în splendoarea minunată a celei mai înalte perfecţiuni, lumea greacă se arată din nou spiritului german ca o fata morgana istorică. Idealul unei umanităţi pure, al unui echilibru al tuturor înclinaţiilor fiinţei omeneşti, al unei depăşiri a contradicţiilor naturii sensibile şi suprasensibile, al unei vieţi spirituale colective în care fiecare individ potrivit cu cea mai înaltă intensificare a particularităţii sale să reprezinte totalitatea şi să trăiască interior în toate direcţiile sale – acest ideal al unei dezvoltări culturale superioare, pe care prezentul nu îl oferă, a trebuit să fie, odată, real, într-o fericită împlinire"[9]*. Filologia îşi duce, deci, la împlinire munca sa educativă făcându-şi aliat o antichitate idealizată, falsă, ce trezeşte un fals entuziasm, în numele că-*

reia nu se pot fabrica decât oameni falşi. Aceştia nu se mai arată capabili a se înrola în marea cruciadă a lumii contemporane, care nu mai poate fi condusă de creştinism pentru simplul motiv că este dusă contra creştinismului, înţeles de către Nietzsche ca cea mai mare acţiune de pervertire la care a fost supusă, vreodată, conştiinţă umană. Ea vizează să cheme la viaţă un nou tip uman, supra-omul, opus radical tipului uman produs de metanoia creştină, pe care religia egalităţii dintre oameni şi a iubirii de aproape l-a „răsucit" – cum ar spune Platon – deviindu-l de la adevărat ax de susţinere al oricărei personalităţi umane, ce rezidă în voinţa de putere, în actul de a domina pe alţii. Declanşând lupta contra instinctelor naturale ale omului, creştinismul îl mutilează pe om, provoacă o deviere a istoriei de pe făgaşul ei natural. Cu aceasta se produce o falsificare a istoriei însăşi, care îl îndepărtează pe om de adevăratul spirit al antichităţii. „Putem aprecia fără nici un pericol că istoria creştinismului pe pământ este una din părţile cele mai groaznice ale istoriei şi că aceasta trebuie *să ia sfârşit. Desigur, prin creştinism s-a prelungit în epoca noastră şi antichitatea: şi dacă aceasta dispare, dispare şi mai mult şi înţelegerea antichităţii. Acum este timpul cel mai potrivit să o recunoaştem: deşi nu mai suntem conduşi de nici o prejudecată în favoarea creştinismului, dar îl înţelegem şi prin el şi antichitatea, însă numai întrucât cele două sunt identice" (fr. 257).*

Nietzsche se referă la filologii clasici în termenii de „ordin" sau „castă" pe care le prezintă astfel: „Acest ordin constă, pe de o parte, din asemenea oameni, care îşi folosesc cunoştinţele dobândite cu privire la antichitatea greco-romană pentru a educa cu ele tineri între treisprezece-douăzeci de ani, apoi din aceia a căror sarcină este de a forma mereu astfel de profesori, deci să fie educatorii educatorilor; primul tip de filolog este profesorul de gimnaziu, al doilea profesorul universitar. Primilor li se dau pe mână tineri aleşi, a căror capacitate şi sentimente mai nobile sunt observabile la timpul potrivit şi pentru educarea cărora părinţii pot să consacre din abundenţă timp şi bani; dacă li s-ar încredinţa alţii, dintre aceia care nu corespund acestor trei condiţii, atunci, stă la îndemâna profesorului să-i respingă. Al doilea tip, care constă din filologii universitari, acceptă oameni tineri care simt că se consacră celei mai su-

blime şi pretenţioase meserii, ca profesori şi formatori ai neamului omenesc ; iarăşi stă în puterea lor să se descotorosească de cei care se îmbulzesc fără a avea loc" (fr. 145). O trăsătură ce revine permanent, ori de câte ori se trasează portretul „ordinului filologilor", şi care în gura lui Nietzsche sună ca un reproş şi un avertisment – interesul care îi strânge la un loc pe reprezentanţii ordinului filologilor este acela de a dispune de un instrument eficient şi comod de dobândire a pâinii de toate zilele – „Ar mai rămâne ceva din filologie dacă am scoate din ea interesele unui ordin, să spunem de a câştiga pâinea zilnică ?" (fr. 125). Astfel angajată în slujba asigurării nevoilor materiale de zi cu zi ale unei „caste" sau ale unui „ordin", filologia clasică decade din înalta sa demnitate teoretică de cunoaştere dezinteresată a lumii clasice greco-latine pentru a deveni ca mijloc de a te întreţine, ceea ce se cheamă „profesie de viaţă". O asemenea împrejurare este de natură să altereze condiţia morală însăşi a filologului clasic : pentru a-şi asigura cât mai optim condiţiile sale materiale de existenţă, filologul clasic este interesat să pună în circulaţie tot felul de prejudecăţi şi superstiţii despre antichitate, să mutileze adevărata faţă a existenţei sale, pentru a scoate din întreaga această situaţie un avantaj pentru sine. Filologia clasică este vital interesată să întreţină o atmosferă tulbure ţesută din tot felul de falsificări în jurul fenomenului istoric al antichităţii. („În orice caz antichitatea a fost apreciată într-un mod foarte diferit *şi după aceasta s-a modificat, cu fiecare ocazie, şi aprecierea dată filologului. Acest ordin şi-a tras puterea din acele prejudecăţi durabile care au fost create în favoarea antichităţii. Aceasta este de arătat.) Filologul simte acum că dacă, în sfârşit, aceste prejudecăţi ar fi în mod fundamental contrazise şi antichitatea ar fi reprezentată în mod adecvat, atunci, dintr-odată, ar dispărea şi această prejudecată favorabilă lui.* Deci, este un interes de ordin a nu îngădui să iasă la suprafaţă nişte opinii mai clare cu privire la antichitate : mai ales acea opinie după care antichitatea în sensul cel mai restrâns al cuvântului te face inactual. În al doilea rând : este interesul ordinului filologilor să nu se ajungă la o idee mai înaltă privind meseria de profesor *decât aceea căreia pot ei să-i corespundă" (fr. 129).*

Adevăratul titlul de glorie al filologiei clasice rezidă însă în asumarea declarată deschis a unei misiuni pedagogice de cea mai mare importanţă : anume de a forma generaţiile ti-

nere în numele idealului cultural afirmat de vechea Grecie. „Filologia, cea mai favorizată dintre toate ştiinţele de până acum, promovată, cel mai frecvent, timp de secole, la toate popoarele, paza tineretului mai nobil şi, cu aceasta, cel mai frumos prilej să se transplanteze şi să trezească respect *faţă de sine" (fr. 125). Filologii clasici în calitatea lor de deţinători ai ştiinţei sintetice a antichităţii greco-latine au transformat Europa modernă într-un fel de „provincie pedagogică" a Greciei antice în intenţia de a da aici viaţă idealului ei etern de umanitate superioară, armonios alcătuită spiritual şi fizic, stăpână pe toate resursele sale interne, împăcată cu sine şi cu lumea.*

În ce constă măreţia şi declinul tagmei profesionale a filologilor clasici? După Nietzsche credem că este vorba tocmai de vina de a se fi constituit într-o „castă" sau într-un „ordin". Umanismul de tip filologic, ca unul din fenomenele cele mai caracteristice ale Renaşterii, evoluează conform logicii sale interne către o „castă" sau un „ordin" ce formează o elită intelectuală, care se va închide, în cele din urmă, în sine, alcătuind o mână de aleşi, ce îşi extrag puterile lor de viaţă nu din trăirea efectivă a prezentului dat ci refugiindu-se din faţa acestuia în cunoaşterea dezinteresată a unui trecut mult îndepărtat, care nu mai poate fi reînviat cu nici un chip. Filologii clasici ajung să trăiască într-un mod parazitar, dintr-o cunoaştere ce îşi exploatează până la epuizare propriul ei obiect: antichitatea clasică. Şi când acest ideal de cultură pus în circulaţie de umanismul filologic ajunge unul restrâns, care a pierdut orice adeziune mai largă în rândul maselor populare, el se prăbuşeşte fără susţinere, filonul lui vital istovindu-se; cu aceasta el târăşte în prăpastia crizei sale nu numai cultura umanistă filologică ci şi tipul uman pe care ea s-a susţinut timp de câteva secole: filologul clasic. Criza întregului umanism pare astfel inevitabilă prin transformarea filologilor într-o „castă" sau un „ordin". Ultimul val al umanismului clasicist şi clasicizant, ce devenise cu trecerea timpului tot mai subţire din cauza idealului de cultură aristocratic, elitar, din care se hrănea, se strânge în sfera unei erudiţii seci şi sterile, care întoarce cu totul spatele vieţii. Cei care şi-au făcut la început un merit din redescoperirea antichităţii, exaltându-i virtuţile uitate între timp, creează pe baza acestei exaltări o antichitate arbitrar confecţionată, pe care caută să o substituie realităţilor vii ale lumii moderne, încercând s-o impună omului ca un mediu artificial, al său, de viaţă spirituală. Idealizarea antichităţii,

deasupra căreia se aşează nimbul unei perfecţiuni absolute, nepătate de nici o vină, ca episod final al mişcării umaniste, se întemeiază pe o schemă istorică inversă, răsturnată, în contradicţie cu realitatea, cu care noua conştiinţă istorică proprie lumii moderne va avea de dus o îndelungată luptă. Abia când va repune în drepturile sale ideea de progres, istoria va putea consacra superioritatea modernilor în disputa lor cu anticii. Punctul limită al acestei crize de conştiinţă a umanismului filologic îl reprezintă Montaigne, ce va deplânge ravagiile provocate de îngustimea idealului educativ îmbrăţişat de umanişti: învăţarea ca un simplu scop în sine a unor limbi moarte în locul cunoaşterii realităţii plină de mobilitate a limbii reale, vii, vorbite. Astupând în spatele lor orice izvor de viaţă reală, prin educaţia lor umaniştii provoacă o progresivă degenerare a mentalităţii omului modern menit să se scufunde în anacronice pedanterii, într-o inutilă şi ineficientă sofisticare a realităţii vieţii, acel pedantisme *pe care îl vizează critica lui Montaigne. „În timp ce erudiţia ia locul culturii, imitaţia se preschimbă în repetiţie iar studiile apucă pe panta pedanteriei, idealul din «humanitas» se îndreaptă spre «disimularea onestă»*[10].

Dacă, dintr-un anume punct de vedere, în cruciada pe care a pornit-o împotriva filologiei clasice şi a filologilor clasici, victoria i-a revenit lui Nietzsche, pe de altă parte, trebuie recunoscut că adevărul nu stă în întregime de partea lui: adevărul nu se află întotdeauna de partea învingătorilor, deşi orice victorie constituie în felul ei un adevăr. Desigur că interpretând istoria în sens regresiv, ca o decădere continuă, pornind de la acel termen iniţial perfect care înseamnă antichitatea, prezentul reprezintă, întrucât se află de celălalt capăt al acestei linii descendente, numai ceva demn de condamnat. Cu aceasta umanismul impune ca singura atitudine a prezentului faţă de antichitate o subordonare ce se limitează la o servilă imitaţie a modelelor trecutului. Dar, în rândul specialiştilor în Renaştere se poate întâlni şi o altă concepţie. „Se dezvoltă în interiorul «Renaşterii», dar intrinsec ei – notează Eugenio Garin – lupta împotriva limitelor şi degenerărilor sale: contra grămăticului şi pendantului, contra studiului gramatical al limbilor moarte considerate scop în sine, contra bibliotecilor substituite experienţei"[11]. *În mâna multor umanişti lucrurile se întâmplă exact invers: cunoaşterea anticilor nu îndeamnă la supunerea în faţa lor ci devine prilejul unei confruntări culturale cu ei, ce impune o nouă formulă de a concepe istoria, în care accentul cade pe sublinierea progreselor făcute de omenire în drumul ei din anti-*

chitate până în prezent. În acest context, sensul imitaţiei se va modifica cu totul: ea nu va mai fi un prilej de pierdere a originalităţii proprii ci ocazia afirmării sale, un pas înainte, deci, prin care se trece dincolo de antichitate. Cel puţin în acest punct Nietzsche a greşit în procesul ce l-a deschis filologiei clasice.

În orice caz, geneza lumii moderne nu se datorează nici teologilor Reformei care ar fi descătuşat energiile individului în planul trăirii religioase, pronunţând neatârnarea sa faţă de structurile rigide ale Bisericii oficiale iniţiind, astfel, o nouă formă a individualismului; aceasta au făcut-o şi umaniştii, care prin sincretismul lor religios au creat nişte religii artificiale, ce nu au putut supravieţui dat fiind caracterul lor livresc; nici artiştilor Renaşterii, care prin cultul frumosului antic au lansat ideea caracterului exemplar al modelului cultural greco-latin; aceasta, iarăşi, au făcut-o şi umaniştii trebăluind pe marginea textelor clasice; nici breslei cercetătorilor acelei naturi care, uitată de la sfârşitul antichităţii, a devenit în mentalitatea medievală un condamnat „regnus diaboli"; şi aceasta au făcut-o şi umaniştii proslăvind natura şi, pe urmele celor vechi, proclamând drept principiu metodologic cunoaşterea ei obiectivă. Într-un fel, umaniştii sunt prezenţi în toate eforturile din a căror acţiune conjugată s-a ivit lumea modernă. Am putea chiar spune că, de fapt şi de drept, lumea modernă aparţine umaniştilor de formaţie filologică care, cu tenacitatea şi răbdarea întemeietorilor, şi-au exersat spiritul lor critic, aplecaţi peste manuscrisele antichităţii. Aşa s-a născut lumea modernă, cum o spune în cel mai admirabil chip Ernst Renan, într-o profundă pagină de elogiu adus umanismul filologic. „Nu mă tem că exagerez spunând că filologia, indisolubil legată de atitudinea critică, este unul dintre cele mai esenţiale elemente ale spiritului modern, că, fără de filologie, lumea modernă nu ar fi ceea ce este, că filologia constituie marea diferenţă între evul mediu şi timpurile moderne. Dacă depăşim evul mediu în claritate, în precizie, în critică, apoi o datorăm exclusiv educaţiei filologice ... Spiritul modern, adică raţionalismul, critica, liberalismul, a fost întemeiat în aceeaşi zi cu filologia. Întemeietorii spiritului modern sunt filologii."[12]

În încheiere, să spunem că cele trei lucrări publicate în acest volum – Homer şi filologia clasică *(1869)*; Concurenţa homerică *(1872)*; Noi, filologii *(1874/75)* aparţin tinereţii creatoare a lui Nietzsche. *În cercetarea istorico-filosofică,*

creaţia de tinereţe a lui Nietzsche a cunoscut aceeaşi soartă de care a avut parte şi opera de tinereţe a altor mari filosofi: ea a fost fie ignorată, fie păgubitor apreciată, mai exact spus depreciată, din perspectiva umbrei inevitabile pe care o aruncă asupra sa incontestabila valoare a operei de maturitate. Prima etapă a gândirii lui Nietzsche a fost caracterizată de comentatorii ei, în general, ca o „filosofare istorică". Dar, cu excepţia lui Charles Andler, a cărui mare monografie urmărind evoluţia filosofică a lui Nietzsche în succesiunea tuturor momentelor sale semnificative face şi un inventar al perioadei de tinereţe, majoritatea celorlalţi interpreţi nu prea se arată înclinaţi să acorde acestei perioade vreo consideraţie deosebită. Situaţia aceasta a deprecierii operelor de tinereţe se poate motiva de obicei şi printr-o altă împrejurarare: tinereţea constituie vârsta obligatorie pe care o traversează orice gânditor, altfel zis, toţi gânditorii au o tinereţe creatoare, faptul că unul sau altul dintre ei şi-a cheltuit în tinereţe întreaga sa substanţă creatoare înseamnă că tinereţea a resorbit în sine atât maturitatea cât şi bătrâneţea sa, iar el a păşit pragul istoriei filosofiei lăsând în urma sa o unică imagine, aceea de tinereţe. Dar asemenea cazuri constituie o raritate în istoria filosofiei şi ele se datorează, de cele mai multe ori, unui accident exterior, care întrerupe o carieră creatoare în etapa sa de tinereţe. În general însă, un filosof are o singură vârstă, aceea a maturităţii sale de gândire. Împrejurarea că unii filosofi, mai grăbiţi, îşi împing maturitatea de gândire mai către tinereţea biologică, precum un Schelling, sau mai către bătrâneţea biologică, precum un Kant, nu este de natură să schimbe esenţial datele problemei. În linii mari, nu acesta este cazul lui Nietzsche, la care cele două vârste, cea filosofică şi cea biologică, se suprapun pentru a coincide într-o maturitate unică, care este a omului dar şi a gânditorului. Aşa se face că explozia creatoare din tinereţe va fi neglijată în favoarea operelor maturităţii; se mai adaugă, apoi, şi faptul că în ciuda diferenţelor ce se pot semnala la nivelul soluţiilor există o continuitate destul de riguroasă a problemelor care face ca tinereţea filosofică a lui Nietzsche să se prelungească în maturitatea operei sale într-un mod ce este tot atât de natural ca şi asimilarea una de către alta a vârstelor biologice ale omului. Lucrările publicate în acest volum sperăm să dovedească aceasta cu prisosinţă.

VASILE MUSCĂ

NOTE BIBLIOGRAFICE

1. Fr. Nietzsche, *Aforisme, scrisori,* Bucureşti, Editura Humanitas 1992, p. 150, scrisoarea din 3 nov. 1867 către E. Rohde

2. Ibidem p. 157.

3. Ibidem p. 160

4. Idem, *Amurgul idolilor,* Cluj-Napoca, Editura ETA, 1993, Cuvânt înainte.

5. Idem, „De l' utilité et des inconvénients de l' histoire" în vol. *Considérations inactuelles* (I et II), Paris, Gallimard, 1990, p. 94.

6. W. Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften,* în „Gesammelte Schriften", Leipzig und Berlin, Verlag von B. G. Teubner, 1923, vol. I, p. IX.

7. Fr. Nietzsche, *David Strauss, l' apôtre et l' écrivain,* în op. cit. p. 28.

8. Idem p. 94.

9. W. Windelband, *Das ästhethische-philosophische Bildungssystem,* în *Die Philosophie im deutsche Geistesleben des XIX Jahrhunderts,* Tübingen, J.C.B. Mohr(Paul Siebeck), 1927, pp. 21 – 22.

10. Eugenio Garin, *La cultura del Rinascimento. Profilo storico,* Bari, Laterza, 1967, p. 83

11. Ibidem p. 55.

12. Ernst Renan, *Oeuvres complètes,* Paris, Calman-Lévy Editeurs, 1949, p. 136

HOMER ŞI FILOLOGIA CLASICĂ

(Discurs inaugural ţinut la Universitatea din Basel la 28 mai 1869)

Cât priveşte filologia clasică nu există în zilele noastre o părere publică unitară şi clar recunoscută. Aceasta se poate resimţi, în general, în cercurile culte la fel ca şi în mijlocul discipolilor acestei ştiinţe însăşi. Cauza rezidă în multipla stratificare a acestei ştiinţe, în lipsa unei unităţi conceptuale, în starea de agregat anorganic a diferitelor activităţi ştiinţifice care sunt legate între ele numai prin numele de „filologie". De altfel, trebuie să recunoaştem cinstit că filologia a împrumutat, oarecum, din mai multe ştiinţe şi este ca un fel de licoare vrăjită în care s-au fiert laolaltă cele mai ciudate umori, metale şi oase, mai mult, că ea, în afară de aceasta, conţine un element artistic, cu caracter imperativ în domeniul estetic şi etic, care stă într-o contradicţie, ce poate fi pe deplin gândită, cu atitudinea pur ştiinţifică. Ea este la fel de mult o bucată de istorie ca şi una de ştiinţă a naturii sau de estetică : de istorie întrucât încearcă să înţeleagă manifestările unor individualităţi naţionale determinate în imagini mereu noi, legea dominantă în fluxul aparenţelor ; de ştiinţă a naturii întrucât şi-a dat silinţa să fundamenteze cel mai adânc instinct al omului, instinctul limbii ; în sfârşit, de estetică, căci din rândul antichităţilor prezintă aşa-numitele antichităţi „clasice", cu pretenţia şi cu intenţia de a dezgropa o lume ideală înmormântată şi de a contrapune prezentului oglinda a ceea ce contează ca şi clasic şi ca model etern valabil. Că aceste intenţii ştiinţifice şi estetice, de la bun început diferite, s-au unit sub un nume comun, într-un fel de monarhie de aparenţe, aceasta se explică înainte de toate prin faptul că filologia, după originea sa şi în toate timpurile, a fost, totodată, şi pedagogie. Din punct de vedere pedagogic, ea a oferit o alegere

a elementelor celor mai valoroase pentru învăţământ şi celor mai încurajatoare pentru cultură şi, aşa, dintr-o chemare practică, sub presiunea necesităţilor, s-a dezvoltat acea ştiinţă sau, cel puţin, acea tendinţă ştiinţifică, pe care noi o numim filologie.

Diferitele direcţii fundamentale mai sus numite ale filologiei au păşit în faţă în epoci determinate, reeditate cu o forţă când mai tare când mai slabă, în legătură cu gradul de cultură şi evoluţie a gustului în perioada respectivă; pe de altă parte, unii dintre reprezentanţii individuali ai acestei ştiinţe au conceput ca direcţii centrale ale filologiei, întotdeauna, pe cele care corespundeau capacităţii şi voinţei lor, astfel că aprecierea filologiei, în opinia publică, stă în strânsă dependenţă cu greutatea personalităţii filologilor.

Acum, în prezent, ceea ce înseamnă într-un timp în care aproape fiecare direcţie posibilă a filologiei s-a ridicat la nişte personalităţi excepţionale, o nesiguranţă generală a judecăţilor a devenit preponderentă şi, o dată cu aceasta, o slăbire ce străbate dominant participarea la problemele filologice. O asemenea stare, nehotărâtă şi hibridă a opiniei publice, priveşte în mod sensibil o ştiinţă în măsura în care duşmanii pe faţă sau ascunşi ai acesteia ar putea lucra cu mult mai mare succes. Însă, asemenea duşmani ai filologiei se găsesc din belşug. Căci, unde nu se întâlnesc batjocoritori care sunt întotdeauna gata să tragă o lovitură „cârtiţei" filologice, acelui gen uman care este împins să fie „înghiţitor de praf" *ex professo*[1], care şi pentru a unsprezecea oară răscoleşte şi împrăştie glia scurmată deja de zece ori. Dar, pentru acest fel de adversari, filologia este cu toate acestea o umplere a timpului, firește, inutilă dar totuşi paşnică şi inofensivă, un obiect de glumă şi nu de ură. Dimpotrivă, pretutindeni unde întâlnim frica de ideal ca atare, unde omul modern cade în faţa sa însuşi într-o fericită admiraţie de sine, unde elenitatea este considerată ca un punct de vedere depăşit şi, de aceea, absolut indiferent, trăieşte o ură în întregime înverşunată şi nepotolită contra filologiei; împotriva acestor duşmani, noi, filologii, trebuie să ne bizuim pe sprijinul artiştilor şi al naturilor de tip artistic, întrucât numai aceştia, singuri, pot să

simtă cum paloşul barbariei atârnă deasupra capului fiecăruia care a pierdut din ochi simplitatea de nespus şi nobila demnitate a elenismului; şi cum nici un progres atât de strălucitor al tehnicii şi al industriei, şi nici vreun regulament şcolar actual, şi nici vreo largă educare politică a maselor nu este în stare să ne apere de blestemul greşelilor de gust rizibile şi barbare şi de distrugerea clasicului prin capul îngrozitor de frumos al *Gorgonei*[2].

În timp ce cele două tipuri de adversari, amintite mai sus, privesc chiorâş la filologie ca întreg, între direcţiile determinate ale filologiei, dimpotrivă, există nenumărate şi foarte variate duşmănii, lupte ale filologilor contra filologilor, discordii de o natură pur casnică, pe care le-au provocat luptele inutile pentru supremaţie şi geloziile reciproce şi, înainte de toate, o diversitate, care a fost deja accentuată, şi o ostilitate, care au fost strânse, la un loc, sub numele de filologie şi, deci, nu s-au putut contopi într-un impuls fundamental. Ceea ce ştiinţa are în comun cu arta este că şi faptul cel mai cotidian le apare ca total nou şi atrăgător, ca unul tocmai acum născut prin puterea unei vrăji şi acum trăit pentru prima dată. Viaţa merită să fie trăită spune arta, cea mai frumoasă seducătoare; viaţa este demnă de a fi cunoscută, ne spune ştiinţa. Din această aşezare faţă în faţă urmează revelatoarea contradicţie conceptuală interioară şi adesea atât de sfâşietoare care, în consecinţă, se manifestă şi în activitatea filologiei clasice conduse de acest concept. Dacă ne raportăm ştiinţific la antichitate, noi putem încerca să înţelegem cu ochii istoricului ceea ce s-a petrecut, sau să clasificăm şi să comparăm în felul cercetătorului naturii formele lingvistice ale capodoperelor antichităţii, în orice caz să le reducem la nişte legi morfologice: vom pierde însă întotdeauna minunatul element formativ, acel parfum propriu atmosferei antice, vom uita îndemnul lacom care ca un vizitiu amabil ne-a condus înţelegerea şi savurarea cu forţa instinctului înapoi la greci. Aici trebuie să atragem atenţia asupra unei duşmănii total determinată şi, la început, foarte surprinzătoare care este, întotdeauna, cea mai regretabilă pentru filologie. Tocmai din acele cercuri pe al căror aju-

tor ar trebui să ne bizuim în modul cel mai cert, ale prietenilor artistici ai antichităţii, ai admiratorilor fierbinţi ai frumosului grec şi ai simplităţii sale nobile, se pot auzi, din când în când, glasuri dezacordate, de parcă tocmai filologii înşişi ar fi adversarii şi devastatorii propriu-zişi ai antichităţii şi ai idealurilor antice. Schiller le-a aruncat în faţă filologilor că au sfâşiat cununa lui Homer. Goethe a fost acela care, deşi, mai înainte, el însuşi un adept al viziunii lui Wolf[3] asupra lui Homer, a dat glas în aceste versuri „infidelităţii sale".

Ageri precum sunteţi,
De-orice respect voi ne-aţi scăpat,
Că Iliada-i doar o peticeală
Liberi, cu toţi-am acceptat.
A noastră dezertare să nu îndurereze
Căci tinereţea ştie să înflăcăreze.
Noi preferăm ca şi întreg să o gândim
Şi-n prietenie, tot ca întreg să o simţim.[4]

Cauza acestei lipse de pietate şi de admiraţie, altfel spus, trebuie să fie adâncă; şi mulţi şovăie dacă filologilor le lipsesc, în general, capacităţile şi simţămintele artistice, motiv pentru care ei se arată incapabili să fie pe măsura idealului, sau spiritului negaţiei ori o direcţie distructivă şi iconoclastică a ajuns mai puternică decât ei. Dar dacă prietenii înşişi ai antichităţii desemnează, prin asemenea şovăieli şi îndoieli, situaţia de ansamblu a filologiei clasice de azi ca ceva în întregime problematic, atunci ce influenţă trebuie să aibă răbufnelile „realiştilor" şi frazeologia eroilor zilei? Nu ar fi potrivit, având în vedere cercul bărbaţilor strânşi aici, să răspund acestora din urmă în acest loc, numai dacă nu vreau să păţesc ca acel sofist[5] care, la Sparta, lăudând şi luând în public apărarea lui Heracles[6] a fost însă întrerupt de strigătul: „Dar cine l-a dojenit?". Dimpotrivă, nu mă pot elibera de gândul că chiar şi în acest cerc mai au rezonanţă, ici şi colo, acele reticenţe care se pot auzi frecvent, tocmai din gura unor oameni nobili şi capabili artistic şi pe care un filolog

onest trebuie să le simtă – nu numai în momentele confuze ale unei dispoziţii oarecare apăsătoare – într-adevăr, în modul cel mai chinuitor cu putinţă. Pentru omul singular nici nu există vreo scăpare din dezacordul descris mai înainte: însă ceea ce afirmăm şi ţinem sus ca şi drapel este faptul că filologia clasică, în marea sa totalitate, nu are nimic de-a face cu aceste lupte şi întristări ale unora din adepţii ei individuali. Întreaga mişcare ştiinţifică şi artistică a acestui centaur ciudat se îndreaptă cu o îngrozitoare putere, însă cu o încetineală ciclopică, spre străduania de a arunca un pod peste prăpastia dintre antichitatea ideală – care este poate numai cea mai frumoasă înflorire a dorului plin de iubire pentru sud al germanităţii – şi cea reală; şi cu aceasta filologia clasică nu se străduieşte către altceva decât spre împlinirea finală a esenţei sale cele mai proprii, pentru ca impulsurile fundamentale, la început, duşmănoase şi împreunate numai prin forţă, să crească, pătrunzând în întregime unul în altul, şi să devină unul. Putem vorbi şi despre caracterul de neatins al scopului, ba, chiar putem desemna scopul ca o pretenţie nelogică – efortul, mişcarea înainte pe această linie există, şi odată aş vrea să încerc să clarific, printr-un exemplu, cum paşii cei mai importanţi ai filologiei clasice nu s-au îndepărtat, niciodată, de antichitatea ideală ci ne conduc către ea, şi cum tocmai unde se vorbeşte abuziv de prăbuşirea sanctuarelor, tocmai acolo sunt construite altare mai noi şi mai venerabile. Aşadar, să exprimăm, din acest punct de vedere, aşa numita *problemă homerică*, aceea despre a cărei cea mai importantă întrebare Schiller a vorbit ca despre o barbarie savantă.

Prin această cea mai importantă întrebare înţelegem pe aceea care priveşte *personalitatea lui Homer.*

În prezent, se aude pretutindeni energica afirmaţie că întrebarea privitor la personalitatea lui Homer nu ar fi de fapt actuală şi că ar sta în întregime lateral de adevărata „problemă homerică". Fireşte, putem, acum, să admitem că pentru o anumită perioadă de timp, deci, de exemplu, pentru actualitatea noastră filologică, miezul problemei amintite poate să se îndepărteze întrucâtva de problema personalităţii: căci tocmai

în prezent se face experimentul cel mai grijuliu ca poemele homerice să fie considerate, fără ajutorul propriu-zis al personalităţii, ca opera mai multor persoane. Dar, dacă, pe bună dreptate, miezul unei întrebări ştiinţifice îl găsim acolo, de unde se revarsă şuvoiul amplu al noilor concepţii – deci acel punct în care cercetarea ştiinţifică particulară se atinge cu întregul vieţii ştiinţifice şi culturale, – adică, dacă desemnăm miezul astfel, conform cu o determinare valorică istorico-culturală, atunci trebuie ca şi în domeniul cercetărilor homerice să rămânem la problema personalităţii ca şi sâmburele aducător de rod propriu-zis al unui întreg ciclu de întrebări. Aşadar, în Homer, lumea modernă – nu vreau să spun că a învăţat – ci numai a încercat, mai întâi, un mare punct de vedere istoric; şi fără ca deja aici să dau de ştire părerii mele dacă proba asupra acestui obiect s-a făcut sau a putut să fie făcută cu succes, totuşi, în felul acesta, a fost dat primul exemplu de aplicare a acestui punct de vedere fructuos. Aici s-a putut învăţa recunoaşterea reprezentărilor concentrate în formele aparent stabile ale vieţii popoarelor antice, aici s-a recunoscut, pentru prima oară, acea minunată capacitate a sufletului popular de a turna stările morale şi de credinţă în forma personalităţii. După ce critica istorică a luat în stăpânire, cu deplină siguranţă, metoda care lasă în aparenţă să se evaporeze personalităţi concrete este permis ca primul experiment să fie considerat ca un eveniment important în istoria ştiinţelor, făcându-se în întregime abstracţie de faptul dacă, în acest caz, el este reuşit.

Este în cursul obişnuit al lucrurilor ca o descoperire creatoare de epocă să fie, de obicei, anticipată de un şir întreg de semne prevestitoare bătătoare la ochi şi de observaţii particulare pregătitoare. Şi experimentul amintit mai sus îşi are preistoria sa atrăgătoare, însă, la o distanţă uimitor de îndepărtată în timp. Friedrich August Wolf a intervenit exact acolo unde antichitatea greacă a lăsat să-i scape problema din mână. Punctul culminant pe care l-au atins studiile istorico-literare ale grecilor şi odată cu aceasta şi centrul lor, adică problemă homerică, a fost epoca marilor gramatici alexandrini[7].

Până la acest punct culminant, problema homerică a parcurs lanţul lung al unui proces evolutiv uniform, a cărui ultimă verigă, şi, totodată, ultima care, în general, a fost atinsă de antichitate, apare în punctul de vedere al acestor gramatici. Ei concep *Iliada* şi *Odiseea* ca şi creaţii ale unui singur Homer ; ei au explicat ca fiind posibil, din punct de vedere psihologic, ca opere de un caracter general atât de diferit să izvorească de la *un singur* geniu ; în opoziţie cu chorismaţii[8], care înseamnă scepticismul cel mai extrem nu al antichităţii însăşi ci al personalităţilor întâmplătoare, singulare. Pentru a explica impresia de anasamblu diferită a celor două epopei prin acceptarea unui singur poet, s-a luat ca ajutor perioada de viaţă şi poetul *Odiseei* a fost comparat cu soarele ce apune. Ochiul acestor critici a fost de o neobosită agerime şi vigilenţă faţă de diversitatea expresiilor de limbă şi de gândire ; însă totodată au pus în ordine şi o istorie a poeziei homerice şi a tradiţiei sale, conform căreia aceste deosebiri nu i se pot imputa lui Homer ci editorilor şi interpreţilor săi. S-a crezut că poemele lui Homer au fost transmise oral, pentru o perioadă de timp, fixându-se desfigurările unor cântăreţi improvizatori şi, din când în când, uituci. Într-un moment dat, în timpul lui Pisistrate[9], fragmentele ce trăiau mai departe oral au trebuit strânse sub formă de carte ; dar redactorii şi-au permis să adauge şi lucruri slabe, care deranjează. Întreagă această ipoteză este cea mai importantă pe care antichitatea a produs-o în domeniul studiilor literare : în special, recunoaşterea unei răspândiri orale a lui Homer, în opoziţie cu greutatea obişnuinţei de a accepta o epocă învăţată datorită cărţilor, constituie miraculosul pisc al ştiinţificităţii antice. Din aceste timpuri până la acela al lui Friedrich August Wolf a trebuit să se facă o săritură peste un gol neliniştitor ; dincolo de această graniţă noi găsim însă cercetarea, iarăşi, exact în acelaşi punct în care antichitatea şi-a epuizat puterile pentru a putea merge mai departe ; şi este indiferent că Wolf a luat drept tradiţie sigură ceea ce antichitatea însăşi a pus doar ca o ipoteză. Drept caracteristică a acestei ipoteze putem desemna faptul că a trebuit să ia în serios, în sensul cel mai rigu-

ros, personalitatea lui Homer, că în manifestările unei personalităţi ea presupune, pretutindeni, o legitate şi un acord interior, că, prin două excelente ipoteze colaterale, şterge ca ne-homerice ceea ce contrazice această legitate. Dar aceeaşi trăsătură fundamentală, de a voi recunoaşterea unei personalităţi palpabile în locul unei existenţe supranaturale trece, de asemenea, prin toate acele stadii care conduc la acel punct-pisc şi, într-adevăr, cu o energie mereu mai mare şi cu o claritate conceptuală crescândă. Individualul va fi resimţit şi accentuat mereu mai tare, posibilitatea psihologică *a unui singur* Homer va fi cerută mereu mai puternic. Dacă ne întoarcem progresiv dinspre acest pisc ne întâlnim cu concepţia aristotelică[10] a problemei homerice. Pentru el Homer trece drept artistul fără pată şi fără greşeală, care este pe deplin conştient de scopurile şi mijloacele sale; însă, pe lângă aceasta, în devotamentul naiv faţă de opinia populară, care îi acordă lui Homer şi modelul originar al oricărui epos cosmic, *Marghites*[11], se arată încă un punct de vedere al lipsei de maturitate a criticii istorice. Mergând mai înapoi de Aristotel, se intensifică tot mai mult incapacitatea de a înţelege o personalitate, tot mai multe poezii sunt îngrămădite sub numele de Homer şi fiecare epocă îşi arată gradul său de critică faţă de cât şi ce este acceptat ca fiind homeric. În această lungă întoarcere înapoi se simte involuntar că dincolo de Herodot[12] se află o perioadă în care torentul nemărginit al marilor epopei a fost identificat cu numele lui Homer.

Să ne transpunem în epoca lui Pisistrate: În felul acesta, pe atunci, cuvântul „Homer" cuprindea o bogăţie de lucruri din cele mai diferite. Ce însemna pe atunci Homer? Această epocă se simţea, în mod evident, neputincioasă să cuprindă, în mod ştiinţific, o personalitate şi limitele manifestărilor sale. Homer aproape că a devénit o păstaie goală. Şi aici păşeşte acum în faţa noastră cea mai importantă problemă: ce se află înainte de această perioadă. S-a evaporat oare personalitatea lui Homer treptat întrucât nu a putut fi prinsă într-un nume gol? Sau, pe atunci, într-un mod popular naiv întreaga poezie eroică a fost încorporată şi concretizată intuitiv în fi-

gura lui Homer? *S-a făcut cu aceasta un concept dintr-o persoană sau o persoană dintr-un concept?* Aceasta este, de fapt, problema homerică, problema centrală a personalităţii.

Însă, dificultatea de a răspunde la aceasta se măreşte dacă căutăm un răspuns din cealaltă latură, anume din punctul de vedere al poemelor păstrate. Aşa cum în zilele noastre reclamă un efort greu şi serios să ne facem clar paradoxul legii gravităţii, anume că pământul îşi schimbă traiectoria sa de mişcare, dacă un alt corp ceresc îşi schimbă locul în spaţiu, fără ca între cele două să existe o legătură materială, aşa, în prezent, presupune oboseală pentru a ajunge la o impresie deplină despre acea minunată problemă care, trecând din mână în mână, şi-a pierdut tot mai mult caracteristica sa originară foarte bătătoare la ochi. Creaţii poetice datorită cărora îşi pierd curajul de a concura şi cele mai mari genii, în care sunt date pentru toate perioadele artistice modele care rămân veşnic de neatins; şi al căror poet este un nume gol care se sparge dacă îl apucăm, fără să aflăm nicăieri sâmburele singur al unei personalităţi dominante.

„Derin wer wagte mit göttem den Kampf mit dem Einen?"[13] spune Goethe însuşi, care, dacă a fost vreodată un geniu ce s-a luptat cu această problemă plină de mister a inaccesibilităţii homerice, atunci acela a fost el.

Se pare că conceptul de *poezie populară* a condus ca un pod peste această problemă: aici a trebuit să fie activă o putere mai adâncă şi mai originară decât orice individualitate creatoare singulară, poporul cel mai fericit în perioada sa cea mai fericită, în vioiciunea fanteziei şi a puterii poetice formatoare, a trebuit să creeze aceste incomparabile poeme. Într-o asemenea generalitate, ideea unei poezii populare are ceva îmbătător: resimţim cu plăcere artistică descătuşarea largă, de o forţă uriaşă, a unei calităţi populare, şi ne bucurăm de acest fenomen cum ne bucurăm de căderea de nestăvilit a unei mase de apă. Îndată ce vrem să ne apropiem de această idee şi să o privim în faţă, în mod involuntar, în locul sufletului popular poetic aşezăm o masă *populară* poetică, un lung şir de poeţi populari a căror individualitate nu a însemnat ni-

mic, ci în care a fost activă lovitura ca de talaz a sufletului popular, puterea intuitivă a felului popular de a vedea, deplinătatea cea mai neistovită de puteri a fanteziei populare : un şir de genii înnăscute, aparţinând unui timp, unui gen de poezie, unei materii.

Însă o asemenea reprezentare a determinat pe bună dreptate suspiciune : aceeaşi natură, care procedează atât de parcimonios şi chibzuit cu creaţia ei cea mai rară şi mai preţioasă, geniul, a trebuit, tocmai în acest unic punct, să se risipească într-un inexplicabil capriciu. Aici a revenit întrebarea care pune pe gânduri : oare nu am putea ieşi la socoteală cu un singur geniu şi să explicăm situaţia existentă a acestei excepţionalităţi de neatins ? Acum ochiul s-a făcut mai ager pentru ceea ce se poate găsi în această excepţionalitate şi singularitate. Este o imposibilitate, ar spune o partidă, ca aceasta să se afle în construcţia unor opere întregi, căci această construcţie este, de la un capăt la altul, nesatisfăcătoare ; însă poate fi regăsită în cânturile izolate, în părţi, în general, şi nicidecum în întreg. Dimpotrivă, celălalt partid a contat pentru sine pe autoritatea lui Aristotel, care a admirat cel mai mult natura divină a lui Homer, tocmai în schiţarea şi selectarea întregului ; dacă această schiţare nu reiese cu destulă claritate este o lipsă care nu trebuie atribuită poetului ci tradiţiei, urmarea prelucrărilor şi interpolărilor care, treptat, au învăluit sâmburele originar. Cu cât mai mult prima direcţie a căutat neregularităţi, contradicţii şi confuzii, cu atât mai hotărât cealaltă a condamnat tot ceea ce, în conformitate cu sentimentul ei, a întunecat planul iniţial pentru ca, pe cât este cu putinţă, să ţină în mână eposul originar dezghiocat. Există în esenţa celei de a doua direcţii tendinţa ca ea să rămână pe lângă conceptul unui geniu epocal ca şi creator al unor mari epopei artistice. Dimpotrivă, cealaltă direcţie a oscilat, încoace şi încolo, între acceptarea unui geniu şi a unui număr mai mic de epigoni şi cealaltă ipoteză, ce are nevoie, în general, numai de un şir de individualităţi poetice destoinice însă mediocre, dar presupune o curgere continuă, misterioasă, un instinct artistic popular adânc, care se deschide în unii cântăreţi

singulari ca într-un medium aproape indiferent. Consecinţa acestei direcţii se află în faptul că prezintă calităţile poemelor homerice ca expresia acestui instinct curgător misterios.

Toate aceste direcţii pleacă din concepţia că problema situaţiei actuale a epopeilor se poate rezolva din punctul de vedere al unei judecăţi estetice: hotărârea este aşteptată prin stabilirea unei linii de demarcaţie între individul genial şi sufletul poetic popular. Există deosebiri caracteristice *între manifestările individului genial şi ale sufletului poetic popular ?*

Însă întreaga această confruntare este una nejustificată şi conduce la o eroare. Ea ne învaţă următoarea cumpănire: nu există în întreaga estetică modernă o opoziţie mai periculoasă decât cea dintre *poezia populară* şi *poezia individuală* sau, cum se mai obişnuieşte să se spună, *poezia artistică*. Aceasta este contralovitura sau, dacă se vrea, superstiţia pe care descoperirea plină de consecinţe a ştiinţei istorico-filologice a tras-o după sine, anume descoperirea şi aprecierea *sufletului popular*. De fapt, cu aceasta s-a format, pentru prima oară, terenul pentru o cercetare a istoriei care să se apropie, tot mai mult, de ştiinţificitate care până atunci, şi în nenumărate forme până acum, a fost o simplă culegere de material, în perspectiva că acest material va spori la infinit şi că, în această mereu nouă bătaie de valuri, nu se va ajunge niciodată la descoperirea unei legi a unei reguli. Acum, s-a înţeles, pentru prima oară, puterea de mult timp resimţită a individualităţilor şi fenomenelor de voinţă, mai mari decât minimumul în dispariţie al oamenilor singulari; acum s-a recunoscut că, în imperiul voinţei, cele cu adevărat mari şi care trimit departe pot să-şi aibă rădăcina lor cea mai adânc implantată nu în viaţa atât de scurtă şi lipsită de putere a formelor singulare ale voinţei; în sfârşit, acum, marile instincte de masă, instinctele populare inconştiente, de fapt, au fost resimţite ca purtătorii şi pârghiile aşa-numitei istorii universale. Dar, flacăra ce s-a aprins din nou şi-a aruncat şi umbrele sale; şi tocmai aceasta este acea superstiţie, mai înainte amintită, care a opus poezia populară şi poezia individuală şi pentru aceasta a lărgit, în modul cel mai îndoielnic, conceptul înţeles neclar al

sufletului popular în acela al spiritului poporului. Prin abuzul unei concluzii, într-adevăr seducătoare, printr-o analogie, s-a ajuns acolo că acest principiu despre individualităţile mai mari, care îşi are valoarea sa numai în imperiul voinţei, să fie aplicat la domeniul intelectului şi al ideilor artistice. Nicăieri nu i s-a făcut masei amorfe şi nefilosofice ceva mai linguşitor decât aici, unde pe capul ei pleşuv a fost aşezată cununa geniului. S-a imaginat aproximativ, ca şi cum în jurul unui mic sâmbure s-ar fi aşezat coji mereu noi, s-a crezut că aceste poezii populare s-au născut, întrucâtva, precum se produc lavinele, adică în fluxul tradiţiei. Dar, a existat înclinaţia ca acel mic sâmbure să fie admis ca fiind cât mai mic cu putinţă, astfel încât, ocazional, a putut fi chiar lichidat, fără ca din întreaga masă să se piardă ceva. Deci, pentru această concepţie, este exact acelaşi lucru tradiţia ca şi ceea ce este lăsat prin tradiţie.

Acum însă, în realitate, nu există deloc o asemenea opoziţie între poezia populară şi poezia individuală: dimpotrivă, orice poezie, şi în mod natural şi cea populară, are nevoie de mijlocirea unui individ singular ce o transmite. Această contrapunere, abuzivă de cele mai multe ori, are un înţeles numai atunci când prin poezie individuală se înţelege o poezie care nu a crescut pe terenul unei simţiri populare, ci poate fi întoarsă înapoi la un creator nepopular şi a fost produsă nu într-o atmosferă populară ci, să spunem, în camera de lucru a învăţatului.

De superstiţia care admite o masă poetică atârnă cealaltă, că poezia populară ar fi limitată, în fiecare popor, la un timp dat, după care se stinge, aşa cum aceasta rezultă într-adevăr ca o consecinţă a acestei prime superstiţii. În locul acestei poezii populare ce moare treptat, păşeşte, conform cu această reprezentare, poezia artistică, opera unui cap unic şi nu a unor mase întregi. Însă, aceleaşi forţe care odată au fost active sunt şi acum încă, şi forma în care ele au acţionat a rămas exact aceeaşi. Marele poet al unei epoci literare este încă un poet popular şi, în nici un înţeles nu mai puţin decât a fost un oarecare poet popular vechi, dintr-o perioadă

neliterară. Singura deosebire dintre cei doi priveşte cu totul altceva decât modul de naştere al poeziilor lor, anume transmiterea şi răspândirea, pe scurt *tradiţia*. Adică, aceasta este fără veşmântul literelor, care le încătuşează într-o veşnică curgere, şi expusă pericolului de a primi în ea elemente străine, resturi ale acelor individualităţi prin care se conturează drumul tradiţiei.

Să explicăm toate aceste principii la poemele homerice; rezultă că nu am câştigat nimic cu teoria sufletului popular poetic, că în orice împrejurare suntem îndreptaţi către individul poetic. Se naşte, astfel, sarcina de a exprima individualul şi de a-l deosebi clar de ceea ce i-a fost adăugat, oarecum ca aluviune, în fluxul tradiţiei orale – ceea ce poate fi socotit ca parte componentă, valorând mai presus de poemele homerice.

De când istoria literaturii a încetat să fie un registru, sau nu mai poate fi aceasta, se fac încercări de a prinde şi a formula individualităţile poeţilor. Această metodă aduce cu sine un anumit mecanism: trebuie să se explice, trebuie să se deducă în succesiunea unor cauze, motivul pentru care această sau acea individualitate arată aşa şi nu altfel. Se utilizează acum datele biografice, mediul, cunoştinţele, evenimentele timpului şi se crede că din amestecul tuturor acestor ingrediente se poate sorbi individualitatea revendicată. Din păcate se uită că, în rezultat, tocmai punctul mişcător, individualul indefinibil, este acela care nu poate fi obţinut. Cu cât s-a stabilit mai puţin despre epocă şi viaţă, cu atât mai puţin este aplicabil acest mecanism. Însă, dacă avem numai opera şi numele atunci stăm rău cu dovedirea individualităţii, cel puţin pentru prietenii acestui mecanism pomenit; în special, cu totul rău, dacă operele sunt cu adevărat perfecte, dacă ele sunt poezii populare. Căci, mai întâi, abaterile de la geniul popular, excrescenţele, liniile strâmbate sunt acelea prin care aceşti mecanici nu pot concepe individualul ; cu cât sunt mai puţine exagerările într-o poeze, cu atât mai palid poate fi desprins semnul individualităţii sale poetice.

Ei au fost imediat dispuşi ca toate excrescenţele, toate slăbiciunile sau lipsa de măsură, pe care au crezut că le-au gă-

sit în poemele homerice, să le atribuie tradiţiei lipsite de orice valoare. Ce anume mai rămâne atunci, în urmă, ca fiind individual homeric? Nimic altceva decât şirul locurilor, în mod special frumoase şi remarcabile, alese după direcţia subiectivă a gustului. Conţinutul singularităţii estetice pe care individul l-a recunoscut, conform cu capacităţile sale artistice, este ceea ce s-a numit acum Homer.

Acesta este punctul central al erorilor homerice. De fapt, chiar de la început, numele lui Homer nu a avut o relaţie necesară nici cu conceptul de perfecţiune estetică şi nici cu *Iliada* sau *Odiseea.* Homer ca poet al *Iliadei* şi *Odiseei* nu este o tradiţie istorică ci *o judecată estetică.*

Singurul drum care ne întoarce înapoi, dincolo de epoca lui Pisistrate, şi ne duce mai înainte cât priveşte importanţa numelui lui Homer, trece, pe de o parte, prin legendele homerice orăşeneşti. Din acestea reiese, în modul cel mai neîndoielnic, cum au fost, peste tot, identificaţi Homer şi poezia epică eroică şi, dimpotrivă, cum nicăieri el nu a contat în alt sens decât ca poet al *Iliadei* şi al *Odiseei*, la fel ca şi autorul *Thebaidei*[14] sau al unei alte epopei ciclice[15]. Pe de altă parte, străvechea fabulă despre o concurenţă dintre Homer şi Hesiod[16] ne arată că prin pronunţarea acestor nume erau resimţite două direcţii epice, cea eroică şi cea didactică şi că, o dată cu aceasta, importanţa lui Homer a fost văzută în aspectul ei de conţinut şi nu în cel formal. Această concurenţă născocită, cu Hesiod, nu ne dezvăluie încă nici un presentiment al individualului. Dar, începând din epoca lui Pisistrate, datorită procesului de evoluţie uimitor de rapid al sentimentului grec al frumosului, deosebirea de valoare estetică a celor două epopei a fost resimţită mereu mai clar: *Iliada* şi *Odiseea* au ieşit la suprafaţă din torent şi, de atunci, au rămas întotdeauna la suprafaţă. În acest proces de separare estetică conceptul de Homer a devenit tot mai îngust: importanţa veche, de conţinut, a lui Homer, tatăl poeziei epice eroice, s-a transformat în importanţa estetică a lui Homer, tatăl poeziei artistice în general şi, totodată, al prototipului ei de neatins. Această transformare a mers pe latura unei critici raţionale,

care l-a tradus pe Homer, omul minune, într-un posibil poet, şi care a făcut ca împotriva unităţii poetului să conteze contradicţiile de conţinut şi de formă ale acestor nenumărate epos-uri, astfel că, treptat, au fost date jos de pe umerii lui Homer aceste grele poveri ale epopeilor ciclice.

Deci, Homer ca poet al *Iliadei* şi al *Odiseei* reprezintă o judecată estetică. Însă, cu această, nu am afirmat, împotriva poetului numitelor epopei, că el ar fi numai o închipuire, în realitate, o imposibilitate estetică; ceea ce este părerea numai a puţini filologi. Cei mai mulţi mai degrabă afirmă că schiţa de ansamblu a unui poem precum este *Iliada* aparţine unui individ şi acesta este tocmai Homer. Trebuie să o accept pe prima însă, pe cea de a doua, după cele spuse, trebuie s-o resping. Mă îndoiesc şi de faptul că cei mai mulţi au ajuns la recunoaşterea primului punct datorită luării în considerare a celui de al doilea. Planul unei asemenea epopei precum *Iliada* nu este întreg, un organism, ci o stratificare, produsul unei reflexii care procedează după regulile esteticii. În mod cert, măsura măreţiei unui artist este cât anume poate el să cuprindă cu o privire de ansamblu şi, totodată, să creeze ritmic pentru sine. Bogăţia inepuizabilă în imagini şi scene a unei epopei homerice face, desigur, cu neputinţă o asemenea privire de ansamblu. Unde nu este cu putinţă o privire de ansamblu estetică, obişnuim să aliniem concept lângă concept şi să gândim o ordonare conform cu o schemă conceptuală.

Aceasta reuşeşte cu atât mai perfect cu cât artistul ordonator întrebuinţează mai conştient legile estetice fundamentale: mai mult, el va putea să stimuleze chiar şi iluzia că, într-un moment plin de forţă, întregul a plutit în faţa ochilor săi ca un întreg intuitiv.

Iliada nu este o cunună, ci o ghirlandă de flori. Într-o ramă se pot vârî pe cât posibil de multe tablouri, dar cel care le-a încadrat nu s-a preocupat de faptul că tablourile adunate la un loc să fie grupate, întotdeauna, într-un fel plăcut şi, în mod ritmic, frumos. El ştia, de fapt, că întregul nu îi apare nimănui ci numai partea. Acea înşirare, ca şi manifestare a unei *înţelegeri artistice* încă puţin dezvoltate şi încă mai

puţin înţelese şi unanim apreciate, nu poate fi fapta homerică propriu-zisă, fenomenul care face epocă. Mai degrabă, tocmai planul este produsul cel mai tânăr şi cu mult mai tânăr decât celebritatea lui Homer. Aşa, aceia care „caută planul originar şi perfect" umblă după o fantomă, căci drumul periculos al tradiţiei orale s-a terminat tocmai când s-a adăugat planificarea, acele desfigurări pe care le-a adus cu sine acest drum nu au putut atinge planul care nici nu era conţinut în masa transmisă de tradiţie. Însă, prin aceasta nu este voie ca relativa imperfecţiune a planului să conteze spre a adăuga celui care a întocmit planul încă o personalitate, diferită de cea a poetului propriu-zis. Este mai mult decât probabil că tot ceea ce în acele timpuri a fost creat cu o conştientă intenţie estetică rămâne infinit în urmă în raport cu cântecele ce au izvorât cu o forţă instinctivă. Ba, chiar putem merge mai departe cu încă un pas. Să ne apropiem numai de marile poeme, aşanumite ciclice, pentru a le compara între ele; atunci, prin aceasta, pentru cel care a redactat *Iliada* şi *Odiseea,* reiese meritul incontestabil că, în această tehnică conştientă a compunerii, el a realizat ceea ce este relativ cel mai înalt: este un asemenea merit pe care, de la început, am vrea să fim înclinaţi a-l recunoaşte aceluia care contează, pentru noi, ca primul în imperiul creaţiilor instinctive. În această înlănţuire vom numi binevenită poate chiar până şi o aluzie cu urmări importante. Toate acele slăbiciuni şi deficienţa de text, considerate atât de importante pentru întreg, însă apreciate mult prea subiectiv, pe care ne-am obişnuit să le luăm drept resturi împietrite ale perioadei tradiţionale nu sunt doar răul, aproape necesar, căruia poetul genial a trebuit să-i cadă victimă în timpul compunerii atât de măreţe ca intenţie, aproape fără model şi incalculabil de dificilă a întregului?

Se observă bine că o privire aruncată în atelierele instinctivului şi ale conştientului, în felul acesta diferite, mută din loc şi formularea problemei homerice: şi, cum mi se pare, spre clarificarea acesteia.

Noi credem într-un singur mare poet al *Iliadei* şi al *Odiseei – dar nu în Homer ca fiind acest poet.*

În privinţa aceasta ne-am hotărât deja. Acea epocă în care s-au născut nenumăratele fabule homerice, care a creat mitul concurenţei dintre Homer şi Hesiod, care a considerat ca fiind homerică totalitatea poemelor ciclului, a presupus nu o singularitate estetică, ci una materială când a pronunţat numele lui „Homer". Pentru această epocă Homer aparţine acelui şir al artiştilor ca Orfeu, Eumolpos, Dedal, Olympus[17], şirul de descoperitori mitici ai unei noi ramuri a artei, cărora, de acum înainte, le sunt închinate, cu recunoştinţă, toate acele fructe mai târzii, care au crescut pe această nouă ramură.

Acestei recunoscătoare posterităţi îi aparţine şi acel minunat geniu căruia îi datorăm Iliada şi Odiseea ; şi el şi-a sacrificat numele pe altarul străbunului părinte al poeziei epice eroice, al lui Homer.

Până în acest punct, şi ţinându-mă riguros la o parte de toate amănuntele, m-am gândit să prezint în faţa Dumneavoastră, mult prea stimaţi auditori, trăsăturile filosofice şi estetice fundamentale ale problemei personalităţii homerice ; în presupunerea că alcătuirea fundamentală a acelui munte, ramificat până departe şi cu adânci crăpături, care este cunoscut sub numele de *problema homerică*, pe cât este cu putinţă, se lasă văzută, cel mai evident şi mai clar, de la nare distanţă şi de la înălţime. Însă, totodată, îmi închipui că acelor prieteni ai antichităţii, care nouă, filologilor, ne aruncă în faţă cu atâta plăcere lipsa de pietate faţă de marile concepte şi o plăcere neproductivă de a le distruge, le-am amintit, ca exemplu, două fapte. Anume, în primul rând, au fost, în perioada dinainte de Wolf, acele „mari" concepte, cum este şi acela al lui Homer ca poet genial, intangibil, unipersonal şi indivizibil, în realitate, concepte nu numai prea mari ci, de aceea, interior, şi foarte goale şi care se pot sparge la o atingere grosolană ; dacă filologia clasică revine acum la aceste concepte, atunci aceasta este încă numai în aparenţă vechiul burduf ; în realitate, totul a devenit nou, burduful şi spiritul, vinul şi cuvântul. Peste tot, se poate simţi că filologii au convieţuit aproape un secol cu poeţii, gânditorii şi artiştii. Din aceasta, urmează că acea movilă de scrum şi zgură, care a fost consi-

derată odată ca fiind antichitatea clasică, este acum roditoare şi a devenit un ogor bogat.

În al doilea rând, aş vrea să strig către aceşti prieteni ai antichităţii, care se îndepărtează nemulţumiţi de filologia clasică. Voi apreciaţi nemuritoarele capodopere în cuvânt şi imagine ale spiritului elen şi vă închipuiţi cu mult mai bogaţi şi mai fericiţi ca acea generaţie care a trebuit să renunţe la aceasta: atunci nu uitaţi că această lume vrăjită a zăcut cândva îngropată, acoperită de prejudecăţi înalte cât un munte, nu uitaţi că pentru adepţii nenumăraţi ai ştiinţei noastre a fost nevoie de sânge şi sudoare, şi de obositoare eforturi intelectuale, pentru ca această lume să se lase scoasă la suprafaţă din scufundarea sa. Căci filologia nu este creatoarea acestei lumi, nu ea a compus această nemuritoare muzică; dar nu trebuie oare să fie un merit, şi încă unul mare, dacă suntem fire şi numai virtuozi şi lăsăm, pentru prima oară, să răsune, din nou, această muzică, care atât de mult a stat la colţ nedescifrată şi neapreciată? Căci cine a şi fost, de fapt, Homer, înainte de fapta spirituală curajoasă a lui Wolf? Un bun bătrân, cunoscut în cel mai bun caz sub eticheta de „geniu natural", în orice caz copilul unei epoci barbare, un atentat deplin contra bunului simţ şi a bunelor moravuri. Să ascultăm numai cum scria încă în 1783 un excelent învăţat despre Homer: „Unde se află, deci, acest iubit bărbat? De ce rămâne el atât de multă vreme incognito? *À propos,* nu se ştie cum s-ar putea ajunge la o siluetă a sa?"

În nici un caz nu cerem *recunoştinţă* în numele nostru, căci noi suntem doar nişte atomi, ci în numele filologiei înseşi, care, în realitate, nu este nici o Muză şi nici o Graţie, ci o mesageră a zeilor; şi, la fel cum Muzele au coborât la ţăranii beoţieni necăjiţi şi chinuiţi, aşa vine şi ea într-o lume plină de culori şi imagini întunecate, plină de durerile cele mai adânci şi de nevindecat şi povesteşte consolator despre formele dumnezeieşti, frumos strălucitoare ale unei ţări minunate, îndepărtate, albastre, fericite.

Atâta. Şi, totuşi, mai trebuie spuse încă câteva cuvinte şi, încă, dintre cele mai personale. Însă ocazia care a dat naştere acestei cuvântări mă va justifica.

Chiar şi unui filolog îi stă bine să restrângă scopul străduniilor sale şi drumul către acesta în formula scurtă a unei mărturisiri de credinţă; aşadar, fac aceasta, întorcând o vorbă spusă de Seneca:

„philosophia facta est quae philologia fuit"[18]

Cu aceasta vreau să spun că întreaga activitate filologică şi fiecare dintre ele trebuie să fie circumscrisă de şi cuprinsă într-o concepţie filosofică, în care tot ceea ce este singular şi izolat se evaporă ca ceva de lepădat, încât rămâne din ea numai întregul şi unilateralul. Şi lăsaţi-mă să sper că în această privinţă nu îmi este dat să fiu un străin între Dumneavoastră. Dăruiţi-mi încrederea că, lucrând cu Dumneavoastră în această convingere, voi fi în stare să corespund în mod respectabil, în primul rând, acelei încrederi admirabile pe care mi-au dovedit-o înaltele autorităţi ale acestei comunităţi.

CONCURENŢA HOMERICĂ

(PREFAŢĂ LA O CARTE NESCRISĂ - 1872)

Dacă vorbim despre *umanitate* la baza acestei reprezentări stă ideea că ea ar putea fi ceea ce îl *separă* şi îl evidenţiază pe om în raport cu natura. Însă, o asemenea separare nu există în realitate: calităţile „naturale" sunt inseparabil crescute laolaltă cu cele propriu-zis numite „omeneşti". Chiar şi în forţele sale cele mai înalte şi mai nobile omul este în întregime natură şi poartă în sine dublul caracter neagreabil al acesteia. Poate, tocmai acele calităţi ale sale care contează ca fiind înfricoşătoare şi neomeneşti formează terenul rodnic din care pot să crească, sub formă de imbolduri, fapte şi opere, întreaga umanitate.

Chiar şi la greci, în cei mai umani oameni ai timpurilor vechi, se află o trăsătură de cruzime, ceva din plăcerea sângeroasă de a distruge a unui tigru, o trăsătură care este deosebit de vizibilă la Alexandru cel Mare[1], ce oglindeşte elenitatea într-o imagine mărită până la grotesc, şi care pentru noi, cei care încercăm să le ieşim în faţă cu conceptul delicat al umanităţii moderne, prin toată istoria lor, la fel ca prin mitologia lor, trebuie să ne provoace frica. Când Alexandru lasă să fie străpunse picioarele lui Batis, curajosul apărător al Gazei, şi lăsându-l să-şi trăiască suferinţa îl leagă de carul său pentru a-l târî jur-împrejur în batjocura soldaţilor săi, aceasta este numai caricatura, ce provoacă dezgust, a lui Achille, care brutaliza în fiecare seară cadavrul lui Hector, târându-l împrejur într-un mod asemănător[2]; dar chiar şi în această trăsătură este pentru noi ceva ofensator, care inspiră groază. Noi aruncăm aici o privire în prăpastia urii. Cu un acelaşi sentiment privim şi cum două partide greceşti se sfâ-

şie între ele, sângeros şi nesătule, de exemplu, în revoluţia din Corcyra[3]. Dacă învingătorul, coform cu *dreptul* războiului, execută într-o luptă între oraşe întreaga populaţie bărbătească şi vinde ca şi sclavi toate femeile şi toţi copiii, noi vedem în aceasta, în sancţiunile unui asemenea drept, că grecul socotea ca o necesitate serioasă să lase să curgă din plin ura sa; în asemenea momente s-au uşurat simţămintele acumulate şi reprimate; tigrul a sărit înainte şi o cruzime plină de plăcere scânteia din ochii săi înfricoşători. De ce a trebuit ca întotdeauna sculptorul grec să contureze, în nenumărate repetări, din nou războiul şi luptele, corpuri omeneşti răsucite, ale căror vene sunt tensionate de ură sau aroganţa triumfului, oameni ce agonizează horcăind, răniţi în crispare. De ce întreaga lume greacă jubila în faţa scenelor de luptă din *Iliada*? Mi-e teamă că noi nu înţelegem toate acestea destul de greceşte şi ne-am cutremura dacă ele ni s-ar oferi odată într-adevăr întocmai ca la greci.

Oare ce stă *înaintea lumii homerice* ca şi poală maternă, în care s-a născut tot ceea ce este grecesc? În cazul acesteia, extraordinara siguranţă artistică, liniştea şi puritatea liniilor ne fac să uităm modul în care materia brută a fost turnată în forme; culorile sale ne apar datorită unei iluzii artistice mai luminoase, mai blânde, mai calde, oamenii săi mai buni şi mai simpatici în această lumină colorată, caldă, – dar ce vedem, dacă nemaifiind conduşi înapoi de mâna ocrotitoare a lui Homer, păşim în lumea prehomerică? Numai noapte şi groază, produsele unei fantezii obişnuite cu teribilul. Ce existenţe omeneşti reflectă aceste dezgustător de îngrozitoare legende teogonice? o viaţă în care domnesc, peste toate, copiii nopţii, conflictul, pofta de iubire, înşelăciunea, bătrâneţea şi moartea. Să ne închipuim atmosfera, greu de respirat pentru noi, a poemelor hesiodice, şi mai sufocantă şi mai întunecată, fără acea alinare şi purificare care, de la Delphi şi din nenumărate alte sedii ale zeilor s-au revărsat asupra Greciei; să amestecăm această condensată atmosferă beoţiană cu voluptatea întunecată a etruscilor; atunci o asemenea realitate ar stoar-

ce din noi o lume de mituri în care lupta dintre Uranus, Kronos, Zeus şi titani ar trebui să mi se pară drept o uşurare; lupta este în această atmosferă sufocantă mântuirea, eliberarea; cruzimea învingătorului constituie piscul bucuriei entuziaste a vieţii. Şi cum conceptul dreptului grecesc s-a dezvoltat într-adevăr din crimă şi din ispăşirea crimei, la fel şi cultura mai nobilă şi-a luat primul laur al victoriei de pe altarul ispăşirii crimei. În urma acestei epoci sângeroase se trage o brazdă adâncă înauntrul istoriei greceşti. Numele lui Orfeu şi Musaios[4], precum şi cultul lor, trădează consecinţa la care împinge spectacolul neîncetat al unei lumi a luptelor şi a cruzimii – la dezgust faţă de existenţă, la conceperea acestei existenţe ca o pedeapsă ce trebuie ispăşită, la credinţa identităţii dintre existenţă şi vină. Tocmai aceste concluzii, însă, nu sunt tipic greceşti; în ele Grecia se atinge cu India şi, în general, cu Orientul. Geniul elen a avut pregătit şi un alt răspuns la întrebarea „ce se vrea de la o viaţă de lupte şi de victorii", şi a dat acest răspuns pe întreaga întindere a istoriei greceşti.

Pentru ca să înţelegem aceasta, trebuie să pornim de la faptul că geniul grec a lăsat să se valorifice şi a apreciat ca *îndreptăţit* instinctul atât de îngrozitor existent deja; aceasta, în timp ce în întorsătura orfică a gândirii se află ideea că o viaţă ce are un asemenea instinct ca rădăcină nu merită să fie trăită. Au fost recunoscute lupta şi plăcerea victoriei, şi nimic nu separă mai adânc lumea greacă de a noastră decât culoarea, care derivă din aceasta, a conceptelor etice individuale, de exemplu, ca *Eris*[5] şi *invidia.*

Când Pausanias[6], călătorul, în drumeţiile sale prin Grecia a vizitat Heliconul[7], i s-a arătat un exemplar străvechi al primului poem didactic al grecilor, *Munci şi zile,* al lui Hesiod, înscris pe plăci de plumb şi devastat grav de timp şi de vreme. Totuşi, a recunoscut că, în opoziţie cu exemplarele obişnuite, nu are la început acel mic *imn către Zeus,* ci în locul acestuia începe imdiat cu

Nu-i pe pământ doar un fel de luptă, ci feluri se află
Două, ...[8]

Aceasta este una din ideile greceşti cele mai remarcabile şi merită ca acela care, la poarta de intrare a eticii grecești, vine pe acolo să şi-o întipărească imediat în memorie.

... pe una din ele o-ncuviinţează-nţeleptul.
Însă cealaltă-i de-ocară. Ci ele frământ-al nost' suflet.
Cea de pe urmă războiul ne-aduce şi crunta gâlceavă
Nenorocită. De nimeni ea nu e cinstită, ci lupta
Noi de nevoie-o cinstim, căci aşa fu a zeilor voie.
Ci pe cealalt-o născu mai-nainte-al nopţii-ntuneric
Şi-apoi Cronidul, în cer locuind, temelie o puse
Lumii, spre-a fi de folos muritorilor, înspre mai bine.
Ea şi pe cel mai netrebnic din oameni la muncă îl mână
Căci, când un om fără lucru îşi vede vecinul cu stare
Gospodărind, semănând şi arând ca să-şi strângă avere,
Face la fel ca vecinul. Şi lupta aceasta e bună.
Dulgher cu dulgher se întrece şi-olarul se-ntrece cu olarul;
Bardul de bard pizmuit e, sărac pe sărac pizmuieşte.[9]

Pentru savanţii noştri, ultimele două versuri, în care este vorba despre *odium figulinum*[10], apar ca fiind de înţeles în acest loc. După judecata lor, predicatele „resentiment" şi „invidie" trec drept esenţă numai pentru Eris cea rea; de aceea, ei nu au nici o şovăială să considere aceste versuri lipsite de autenticitate sau admit că ele, din întâmplare, au naufragiat în acest loc. Pentru aceasta ei au trebuit să se lase inspiraţi, fără să o observe, de o altă etică decât este cea elenă; căci în privinţa acestor versuri, Aristotel nu ezită deloc că ele se referă la Eris cea bună. Şi nu numai Aristotel[11], ci întreaga antichitate greacă gândeşte altfel decât noi despre resentiment şi invidie; ea judecă, precum Hesiod, care, odată desemnează prin Eris cea rea pe cea care îi conduce pe oameni la duşmănoase lupte de nimicire a unora de către ceilalţi şi, altădată, laudă pe Eris cea bună, care ca şi gelozie, resentiment, invidie, îi stimulează pe oameni la faptă, dar nu la fapta luptelor de nimicire ci la fapta *concurenţei*. Grecul este *invidios* şi resimte această proprietate nu ca un cusur, ci ca o acţiune

a unei divinităţi *binevoitoare:* ce prăpastie între noi şi ei în privinţa judecăţilor etice! Întrucât este invidios, el simte în fiecare exces de onoare, bogăţie, strălucire şi fericire cum se reazemă pe el ochii invidioşi ai unui zeu şi îi este frică de această invidie; în acest caz, el îl atenţionează asupra caracterului trecător a tot ceea ce este omenesc, este îngrozit de fericirea sa, şi, sacrificând ceea ce este mai bun în aceasta, se pleacă în faţa invidiei divine. Totuşi o asemenea reprezentare nu îl înstrăinează de zeii săi; dimpotrivă, importanţa lor este cu aceasta circumscrisă prin împrejurarea că omul nu are voie niciodată să concureze cu ei, el, cel al cărui suflet se aprinde cu gelozie împotriva oricărei alte fiinţe vii. În lupta lui Thamyris cu Muzele, a lui Marsyas cu Apollo, în destinul zguduitor al Niobei[12], apare opoziţia oribilă a două forţe, care nu au voie să lupte niciodată una împotriva celeilalte, omul şi zeul.

Dar cu cât un grec este mai mare şi mai grandios, cu atât mai clar iese la iveală din el flacăra ambiţiei, care îi mistuie pe toţi ceilalţi, care aleargă pe acelaşi drum cu el. Aristotel[13] a făcut odată o listă a unor asemenea concurenţe duşmănoase de mare stil: dintre acestea, exemplul cel mai izbitor este acela că însuşi un mort poate să provoace unuia viu o gelozie mistuitoare. Aristotel desemnează ca fiind de un asemenea fel relaţia lui Xenophan din Colophon[14] faţă de Homer. Precum mai târziu la Platon[15], nu putem înţelege acest atac la adresa eroului naţional al artei poetice în toată tăria sa, dacă noi nu ne gândim că la rădăcina unui asemenea atac stă această poftă neliniştitoare de a păşi el însuşi în locul poetului prăbuşit şi de a-i moşteni forma. Fiecare mare grec a dat mai departe făclia concurenţei; din fiecare mare virtute se aprinde o nouă mărime. Dacă tânărul Themistocle[16] nu a putut să doarmă cu gândul la laurii culeşi de Miltiade, instinctul său trezit în felul acesta de timpuriu l-a dezlănţuit mai întâi într-o lungă rivalitate, în acea genialitate pur instinctivă, singura demnă de luat în seamă, pe care ne-o descrie Tucidide[17]. Cât de caracteristică este întrebarea şi răspunsul când un adversar însemnat al lui Pericle[18] este întrebat dacă el sau Peri-

cle este cel mai bun luptător din oraş şi răspunsul este dat: „chiar dacă îl dobor, el neagă că ar fi căzut, şi îşi atinge scopul fie şi convingându-i pe cei care l-au văzut căzând."[19]

Dacă, pe bună dreptate, vrem să vedem acest sentiment, sentimentul necesităţii concurenţei, nevoalat, în exteriorizările sale naive, pe de altă parte, dacă avem în vedere şi mântuirea statului, atunci trebuie să ne gândim la înţelesul originar al *ostracismului*: de exemplu, cum îi spun efesienii lui Hermodor la exilarea sa: „printre noi să nu fie unul cel mai vrednic, iar dacă este, să plece unde o şti şi să se adune cu alţii".[20] De ce nu trebuie să fie nimeni cel mai bun? Pentru că cu aceasta s-ar slei concurenţa şi fundamentul etern de viaţă al statelor greceşti ar fi pus în pericol. Mai târziu, ostracismul primeşte un alt rol în cadrul concurenţei: el va fi folosit dacă există pericolul evident ca unii dintre marii politicieni şi conducători de partid rivali să se simtă, în ardoarea luptei, îmboldiţi către mijloacele vătămătoare şi distructive, la periculoase lovituri de stat. Înţelesul originar al acestei instituţii speciale nu este însă acela de a fi un ventil ci un mijloc de stimulare: se înlătură individul dominant, pentru ca din nou, cu aceasta, să crească concurenţa forţelor: acesta constituie un astfel de gând care este duşmănos „exclusivităţii geniului" luat în sens modern, dar presupune că, într-o ordine naturală a lucrurilor, există, întotdeauna, mai multe genii, care se stimulează unele pe altele. Acesta este miezul reprezentării greceşti cu privire la concurenţă: ea detestă absolutismul, îi este frică de pericolele sale şi ca *mijloc de apărare* contra geniului ea pretinde un alt geniu.

Orice talent trebuie să se dezvolte prin luptă, aşa ordonă pedagogia populară elenă: în timp ce noii educatori nu au o oroare mai mare de nimic altceva decât de dezlănţuirea aşanumitei ambiţii. Există aici o frică de egoism ca „răul în sine" – cu excepţia iezuiţilor care, la fel ca cei antici, sunt dispuşi la aceasta şi de aceea, desigur, pot fi cei mai activi educatori ei timpului nostru. Ei par să creadă că egoismul, adică individualul, este numai agentul cel mai puternic, însă caracterul său de „bun" şi „rău" îl primeşte, în mod esenţial,

de la acele scopuri spre care el tinde. Însă, pentru cei antici, scopul educaţiei agonale este bunăstarea întregului, a societăţii statale. De exemplu, fiecare atenian trebuia să-şi dezvolte, în concurenţă, propriul eu atât de mult, încât să poată fi cel mai de folos Atenei şi să-i aducă cele mai puţine prejudicii. Nu există nici o ambiţie nemăsurată şi de nemăsurat, cum este la cei mai mulţi ambiţia modernă: atunci când se întrecea în alergare, în aruncarea lăncii sau cântat, tânărul se gândea la binele oraşului său matern, voia să mărească gloria acestuia prin a sa, cununa pe care juriul concursului o punea cu onoare pe capul său o consacră zeilor cetăţii sale. Fiecare grec resimte în sine, începând din copilărie, dorinţa arzătoare ca în concurenţa dintre oraşe să fie o unealtă spre salvarea oraşului său; aceasta îi aprindea egoismul, îl strunea şi îl îngrădea. De aceea, în antichitate, indivizii au fost mai liberi pentru că scopurile lor au fost mai apropiate şi mai palpabile. Dimpotrivă, omul modern este limitat de către nemărginit ca şi Ahile cel iute de picior în alegoria Zenon Eleatul: nemărginitul îl frânează, el nu ajunge niciodată din urmă broasca ţestoasă[21].

Şi cum tinerii aflaţi la vârsta educaţiei erau crescuţi în concurenţă unii cu ceilalţi, la fel se întreceau între ei educatorii lor. Marii meşteri muzicali, Pindar[22] şi Simonide[23], păşeau unul lângă altul cu neîncredere şi gelozie; sofistul, dascălul mai înalt al antichităţii, se întâlneşte cu celălalt sofist concurându-se; şi cea mai generală formă a învăţăturii, cea prin dramă, era acordată poporului numai sub forma unei lupte imense a mai marilor artei muzicale şi dramatice. Ce minunat! „Şi bardul de bard pizmuit e." La un artist, omul modern nu are frică mai mare de nimic altceva decât de impulsul spre luptă, în timp ce grecul îl cunoştea pe artist *numai în lupta personală*. Acolo, unde omul modern adulmecă slăbiciunea operei de artă, grecul caută izvorul puterii sale cele mai înalte! Ceea ce, de exemplu, la Platon este, în dialogurile sale, de o importanţă artistică specială, apare de cele mai multe ori ca rezultatul unei concurenţe cu arta oratorilor, sofiştilor şi dramaturgilor epocii sale şi a fost născocit pentru ca, în

cele din urmă, el să poată spune: „Uite, şi eu pot ceea ce pot marii mei rivali, ba chiar eu o ştiu mai bine decât ei. Nici un Protagoras[24] nu a compus mituri atât de frumoase ca şi mine, nici un dramaturg un întreg atât de însufleţit şi captivant ca şi *Symposion*[25], nici un orator nu a conceput un asemenea discurs ca acela pe care eu l-am aşezat în *Gorgias*[26] şi acum toate acestea eu le dezaprob şi condamn orice artă imitativă! Numai concurenţa m-a făcut poet, sofist, orator!" Ce problemă ni se dezvăluie dacă ne întrebăm asupra relaţiei dintre concurenţă şi concepţia cu privire la creaţia artistică!

Dimpotrivă, să scoatem concurenţa în afara vieţii greceşti, atunci în acea prăpastie prehomerică vom putea vedea imediat sălbăticiunea îngrozitoare a urii şi a plăcerii de a distruge. Acest fenomen se arată, din păcate, atât de frecvent, atunci când, în urma unei fapte nemaiauzit de strălucitoare, o mare personalitate este dintr-o dată îndepărtată din concurs şi, judecat de el însuşi şi de concetăţenii săi ajunge să fie *hors concours*[27]. Efectul este, aproape fără excepţie, unul îngrozitor şi dacă, în mod obişnuit, din aceste efecte, se trage concluzia că grecul ar fi fost neputincios să suporte gloria şi fericirea atunci ar trebui să spunem, mai exact, că el nu a fost în stare să suporte gloria fără a concura mai departe, fericirea ca şi consecinţă a concurenţei. Pentru aceasta nu există un exemplu mai clar decât destinul ultim al lui Miltiades[28]. După succesul incomparabil de la Marathon, aşezat pe un vârf singuratic şi ridicat, departe, deasupra oricăruia dintre tovarăşii săi de luptă, simte cum creşte în el o poftă josnică de răzbunare împotriva unui cetăţean din Paros cu care, din timpuri vechi, a avut o duşmănie. Pentru a satisface această poftă abuzează de reputaţie, de averea statului, de onoarea sa de cetăţean şi se dezonorează pe el însuşi. Simţind nereuşita, cade în maşinaţiuni nedemne. El intră într-o relaţie secretă şi păcătoasă cu Timo, preoteasa, păşeşte, în timpul nopţii în templul sfânt, din care orice bărbat era exclus. Când a sărit zidul şi s-a apropiat de sanctuarul zeiţei, este luat prin surprindere, dintr-o dată, de fiorul îngrozitor al unei spaime teri-

bile ; aproape prăbuşit şi fără cunoştinţă se simte gonit şi, sărind zidul înapoi, se prăbuşeşte la pământ, paralizat şi greu rănit. Asediul trebuie ridicat, îl aşteaptă tribunalul poporului şi o moarte ruşinoasă îşi apasă pecetea peste strălucitoarea lui carieră de erou, pentru a o întuneca pentru întreaga posteritate. După lupta de la Marathon, a fost ajuns de invidia celor din cer. Şi această invidie zeiască se înteţeşte de câte ori îl găseşte pe om fără această concurenţă, lipsit de adversari, pe înălţimea gloriei sale singuratice. Alături îi are acum numai pe zei – şi de aceea îi are împotriva sa. Aceştia însă îl amăgesc spre fapta hybris-ului şi se prăbuşeşte sub aceasta.

Să observăm bine : aşa cum se ruinează Miltiades, aşa se prăbuşesc şi cele mai nobile state greceşti în timp ce meritul şi fericirea le-au făcut să nimerească de pe drumul arenei de concurs în templul lui Nike. Atena, care a nimicit independenţa aliaţilor şi a sancţionat cu rigurozitate răscoalele supuşilor, Sparta, care după lupta de la Aigos Potamoi[29] a făcut ca superioritatea ei faţă de Elada să conteze într-un mod cu mult mai aspru şi mai crud, şi-au provocat declinul lor, după exemplul lui Miltiades, prin fapta hybris-ului, ca dovadă că fără invidie, egoism şi ambiţia concurenţei, statul grec, la fel ca şi omul grec, degenerează. El devine rău şi barbar, dornic de răzbunare şi nelegiuit, pe scurt el devine „prehomeric" – şi atunci are nevoie numai de o spaimă puternică pentru a fi dus la prăbuşire şi la zdrobire. Sparta şi Atena s-au pus la dispoziţia perşilor, cum au făcut-o şi Themistocle şi Alcibiade[30] ; ele au trădat ceea ce este grecesc, după ce au abandonat cel mai nobil gând fundamental grec, concurenţa : şi Alexandru, această copie şi abreviere grosolană a istoriei greceşti a născocit pe grecul întregii lumi şi aşa-numitul „elenism".

GÂNDURI ŞI SCHIŢE PENTRU CONSIDERAŢIA INACTUALĂ „NOI, FILOLOGII"

(Din postume–1874/1875)

I. PRIMELE GÂNDURI (ÎN TOAMNA LUI 1874)

Scoica este pe dinăuntru strâmbă, pe dinafară aspră: omului îi trezeşte interes abia atunci când se suflă în ea şi aceasta începe să şuiere.

(Indische Sprüche, Ed. Böhtlingk, I. 355) În aparenţă un instrument de suflat urât, dar dacă suflăm în el...[1]

100.

Nimic nu ne arată mai mult cât de puţină raţiune există în oameni şi cât de mult domneşte între ei întâmplarea decât disproporţia aproape legică, ce se stabileşte între aşa-numita profesie de viaţă şi lipsa vizibilă a conştiinţei acestei profesii: cazurile fericite constituie o excepţie de la regulă, tot atât cât şi căsătoriile reuşite şi nici acestora nu raţiunea este cea care le-a dat viaţă. Omul îşi alege profesia atunci când el încă nu este capabil de alegere; nu cunoaşte încă diferitele meserii, nu se cunoaşte nici pe sine; apoi îşi consumă anii cei mai activi în această profesie, îşi îndreaptă întreaga gândire asupra acesteia, dobândeşte experienţă; dar pe când să ajungă deja la înălţimea înţelegerii este, de obicei, prea târziu pentru a se apuca de ceva nou, căci, aproape întotdeauna, ceea ce însoţeşte înţelepciunea pe acest pământ este o epuizare finală şi muşchi fleşcăiţi.

Sarcina este, de cele mai multe ori, să îmbunătăţim, chiar să îndreptăm, ceea ce din capul locului a fost greşit; mulţi vor descoperi apoi că partea care urmează a vieţii arată o asemenea intenţionalitate ce a provenit dintr-o dizarmonie primară: a trăi este greu. Însă, la sfârşitul vieţii suntem obiş-

nuiţi – atunci deja putem – a greşi în privinţa vieţii noastre, îi putem lăuda prostiile: *bene navigavi cum naufragium feci*[2], ba mai mult, putem chiar intona un imn de laudă la adresa providenţei.

101.

Mă întreb acum despre felul în care au apărut pe lume filologii şi afirm:

1. omul tânăr, de fapt, habar nu are cine sunt grecii şi romanii;

2. nu ştie dacă este potrivit pentru studierea lor;

3. şi în mod special nu, dacă cu această cunoaştere este apt de a fi *profesor*. Deci, ceea ce îl determină nu este înţelegerea în sine şi nici ştiinţa sa, ci

a. imitaţie

b. comoditate, lenevie, întrucât continuă ceea ce a exersat deja în şcoală

c. tot mai mult se lasă prins de intenţia de a-şi găsi o pâine.

Eu cred că dintr-o 100 de filologi, 99 nu ar *trebui* să fie deloc.

102.

Religiile mai riguroase pretind ca omul să-şi considere întreaga activitate numai ca un instrument al unui plan metafizic: aşa, atunci, alegerea nereuşită a carierei se lasă socotită ca un examen al individului. Religiile au în faţa ochilor lor numai mântuirea individului: este totuna dacă respectivul e negustor sau savant, sclav sau om liber, dacă scopul său de viaţă nu rezidă în meseria sa; pornind de aici o alegere rea nu constituie o mare nenorocire. Aceasta, evident, oferă o consolare pentru filologi, dar adevăratul filolog prevede cu uşurinţă în ce se poate transforma acea ştiinţă pe care o cultivă 99 de asemenea savanţi. De fapt, această majoritate neconvenabilă creează imaginea despre ştiinţă şi îşi croieşte pretenţii pentru sine, conform cu capacităţile şi înclinaţiile

mulţimii; cu aceasta ei domină tiranic adevărata capacitate, pe cel al o sutălea. Dacă direcţionarea educaţiei se află în mâna sa, atunci *el educă,* conştient sau fără voia sa, după *propriul* lui model: dar ce va rămâne atunci din *clasicismul* grecilor şi romanilor?

De demonstrat:

a. disproporţia dintre filologi şi cei vechi

b. incapacitatea filologilor de a educa potrivit cu măsura antică

c. *falsificarea ştiinţei prin (incapacitatea) celor mulţi, a pretenţiilor false şi prin negarea sarcinii specifice a acestei ştiinţe.*

103.

Toate acestea se referă la naşterea *filologului din zilele noastre:* o stare sceptic melancolică. Dar cum s-au născut *altădată* filologii?

Imitarea antichităţii: oare nu constituie aceasta un principiu definitiv respins?

Refugiul din faţa realităţii la antici: oare nu este falsificată cu aceasta concepţia privind antichitatea?

104.

A mai rămas în urmă încă un mod de cercetare: *a înţelege* ce fundal groaznic şi rău au cele mai mari produse ale spiritului; viziunea *sceptică:* drept cel mai frumos exemplu de viaţă sunt de cercetat grecii.

Cum omul se raportează cu scepticism şi melancolie la profesia sa de viaţă, la fel trebuie să privim cea mai înaltă profesie de viaţă a unui popor: pentru *a înţelege* ce este viaţa.

105.

Consolarea mea priveşte mai ales pe indivizii asupriţi în mod tiranic: aceştia pot să trateze, în mod simplu, marea mulţime ca muncitori ajutători şi pot să tragă folos şi din

prejudecata care se răspândeşte încă în interesul învăţământului clasic: este nevoie de *mulţi* muncitori. Însă trebuie necondiţionat *să aruncăm o privire* în *scopurile* lor.

106.

În mod natural, filologia ca ştiinţă a antichităţii nu poate avea o viaţă eternă, materia sa este epuizabilă. Inepuizabilă este, însă, acomodarea mereu reînnoită prin care orice epocă se măsoară cu antichitatea. Dacă filologului îi stabilim sarcina de a-şi înţelege mai bine *propria* epocă cu ajutorul antichităţii, atunci această sarcină este eternă. Aceasta este contradicţia filologiei: în realitate, filologii interpretează *antichitatea* pornind întotdeauna numai din *prezent* – acum *trebuie să înţeleagă prezentul din antichitate?* Mai precis: antichitatea a fost explicată pe temeiul lucrurilor trăite şi aceste lucruri au fost *apreciate* şi măsurate în raport cu antichitatea astfel dobândită. În felul acesta, pentru filolog, în mod natural, trăirea este o condiţie indispensabilă – aceasta înseamnă: să fie mai întâi om şi abia atunci va fi şi un filolog productiv. În consecinţă, bărbaţii mai în vârstă sunt cei mai potriviţi pentru a fi filologi, presupunând că în epoca cea mai bogată în impresii a vieţii lor ei *nu* au fost filologi.

La drept vorbind: numai cunoaşterea prezentului poate oferi *impuls pentru antichitatea clasică.* În lipsa acestei cunoaşteri de unde oare ar putea să apară impulsul? Dacă ne uităm serios cât de puţini sunt filologii, în afară de aceia care trăiesc din aceasta, putem conchide ce anume este, în esenţă, acest impuls pentru antichitate; şi că acesta *aproape că nu există,* căci filologi dezinteresaţi nu găsim.

În felul acesta, sarcina este următoarea: trebuie cucerită puterea în general educativă a filologiei! Mijlocul: limitările ordinului filologilor; este îndoielnic dacă trebuie, de fel, să facem aceasta cunoscută tineretului. Critica filologilor. Demnitatea antichităţii: ea se scufundă cu voi: cât de adânc a trebuit să vă scufundaţi ca ea să aibă atât de puţină parte din această demnitate.

107.

Pentru filolog, dacă este *capabil*, să *evalueze* întreg modul de gândire elen, constituie un mare avantaj că ştiinţa sa a făcut deja atâtea lucrări pregătitoare încât să poată lua în stăpânire antichitatea. Până când s-a lucrat împrejurul părţilor, grecii au fost înţeleşi greşit: *treptele acestei cunoaşteri greşite pot fi indicate:* sofiştii secolului al doilea,[3] poeţii filologi ai Renaşterii, filologul ca învăţătorul unor ordine mai elevate (Goethe – Schiller).

Cel mai greu lucru este a pronunţa judecăţi.

Cum este omul *cel mai potrivit* pentru aceste judecăţi? În orice caz, nu atunci când este pregătit, ca şi acum pentru filologie. Trebuie spus aici, în ce măsură mijloacele fac cu neputinţă ţelul ultim. – Deci, filologul însuşi *nu* constituie scopul filologiei.

108.

Evident, cei mai mulţi oameni nu se consideră pe sine deloc drept *indivizi*; viaţa lor ne arată aceasta. Doctrina creştină, că *fiecare* trebuie să aibă în faţa ochilor mântuirea proprie şi numai aceasta, în general, are ca şi contrariu al ei viaţa omenească, în care oricine trăieşte numai ca un punct între puncte, nu numai ca rezultat în întregime şi exclusiv al generaţiilor anterioare ci şi ca unul care trăieşte în vederea celor care vor veni. Numai în trei forme de existenţă omul rămâne individ: ca filosof, ca sfânt şi ca artist. Să vedem cu ce îşi omoară viaţa sa un savant: ce legături are doctrina greacă despre particule cu sensul vieţii? Aşa şi aici: vedem de fapt câţi anume trăiesc ca şi cum ar fi doar pregătirea unui om adevărat: de exemplu, filologii sunt pregătirea filosofului, care înţelege să se folosească de munca lor de furnică pentru a face o declaraţie cu privire la *valoarea vieţii*. Desigur, dacă ea nu este *îndrumată, cea mai mare parte* rămâne, pur şi simplu, *fără sens,* inutilă.

109.

În afara marelui număr de filologi incapabili, mai există, în schimb, un număr de filologi înnăscuţi, care sunt împiedicaţi de diferite împrejurări să devină filologi. Desigur, cel mai mare obstacol, care îi reţine pe aceşti filologi înnăscuţi, este proasta reprezentare a filologiei de către filologii fără chemare.

Leopardi[4] constituie idealul modern al unui filolog; filologii germani, însă, nu sunt în stare de nimic. (Pentru aceasta este de studiat Voss.)[5]

110.

Să ne gândim numai, comparativ cu o înzestrare specială, cât de diferit se moşteneşte ştiinţa în cadrul unei familii. O transmitere prin sânge a unor ştiinţe individuale constituie un lucru cu totul rar. Oare copiii de filologi devin cu uşurinţă filologi? *Dubito.*[6] Capacităţile filologice nu se acumulează aşa ca, de exemplu, înzestrarea muzicală în familia lui Beethoven. Cei mai mulţi o pornesc de la început: într-adevăr prin mijlocirea *cărţilor* şi nu prin călătorii ş.c.l. Însă, bună educaţie!

111.

În mod evident, cei mai mulţi oameni există doar întâmplător pe această lume: prin ei nu se arată nici un fel de necesitate de un ordin mai înalt. Se ocupă de una-alta, sunt de o capacitate medie. Cât de deosebit! Prin felul cum trăiesc se consideră pe ei înşişi drept un nimic, se abandonează întrucât se aruncă în lumpenării (fie acestea şi mici pasiuni sau mici nimicuri care le însoţesc cariera). În aşa-numita „profesie de viaţă", pe care fiecare trebuie s-o aleagă, se ascunde o mişcătoare *modestie* a omului; se spune prin aceasta: suntem chemaţi să folosim semenilor noştri şi să-i servim; vecinul nostru face la fel, vecinul său întocmai; astfel fiecare îi serveşte celuilalt, nici unul nu este chemat să existe pentru

el însuşi ci permanent pentru alţii; avem, astfel, o broască ţestoasă care se odihneşte pe alta, aceasta iarăşi pe alta, şi aşa mai departe. Dacă fiecare îşi găseşte sensul într-un altul, în felul acesta *nici unul nu îşi are în sine scopul existenţei* şi aceasta, *„existenţa unul pentru celălalt"*, este cea mai comică dintre comedii.

112.

Vanitatea este acea înclinaţie spontană prin care ne considerăm pe noi înşine drept individualitate, pe când nu suntem defel aşa ceva; aceasta înseamnă a fi independenţi când, de fapt, suntem chiar prea dependenţi. Înţelepciunea este exact inversul: aceasta se preface că este dependentă în timp ce este independentă.

113.

Umbrele din Hades ale lui Homer[7] – oare după ce fel de existenţe au fost copiate? Eu cred că aceasta reprezintă descrierea *filologilor;* este preferabilă munca de zilier, decât o amintire lipsită de sânge a unor lucruri de mult trecute.

114.

În privinţa antichităţii, filologul fie că *se scuză,* fie că se lasă condus de intenţia de a pune pe seama antichităţii ceea ce epoca noastră apreciază ca fiind elevat. Punctul corect de plecare este cel opus: adică trebuie pornit de la recunoaşterea absurdităţii moderne şi privit înapoi – în felul acesta multe lucruri din antichitate care deranjează apar ca fiind necesităţi de un înţeles mai profund.

Trebuie să facem clar faptul că ne prezentăm într-un mod cu totul *absurd* atunci când apărăm şi înfrumuseţăm antichitatea: iată, cum suntem!

115.

Este o falsă părere aceea care spune că a existat întotdeauna o castă care a îndrumat cultura unui popor; deci că ar

fi nevoie de *savanţi.* Căci savanţii au numai o idee despre cultură (aceasta în cel mai bun caz). Desigur, chiar şi între noi există şi oameni mai cultivaţi, dar cu greu o castă ; însă aceştia nu pot fi decât *foarte puţini.*

116.

O mare valoare a antichităţii este că *scrierile* sale constituie singurul lucru pe care omul modern îl poate încă *citi în mod exact.*

Suprasolicitarea capacităţii de amintire – prea frecventă la filologi, o mai puţină dezvoltare a judecăţii.

117.

Oare este o manifestare a recunoştinţei în faptul că ne ocupăm de epocile trecute ale culturii ? Trebuie să aruncăm o privire înapoi ca să putem explica starea actuală a culturii : desigur, nu vom fi prea panegirici în legătură cu situaţia actuală, deşi poate ar trebui s-o facem, ca să nu fim prea *severi* în raport cu noi înşine.

118.

Cine nu are simţ pentru *simbolic* acela nu are nici pentru antichitate : această propoziţie se aplică filologilor rezonabili.

119.

Scopul meu este de a crea o opoziţie de neîmpăcat între „cultura" noastră de acum şi antichitate. Cel care vrea s-o servească pe cea dintâi, trebuie *s-o urască* pe cea din urmă.

120.

O privire a noastră cu totul precisă, aruncată înapoi, conduce la recunoaşterea faptului că suntem o multiplicare a multor lucruri trecute : cum am putea fi atunci nişte scopuri ultime ? De ce nu ? Însă, de cele mai multe ori nici nu dorim să fim aceasta, intrăm iarăşi, imediat, în rând, lucrăm pe

un amănunt şi tragem nădejdea că toate acestea nu vor fi complet inutile pentru cei care vin după noi. Dar, aceasta este o adevărată soartă de Danaide,[8] căci nu există nici un ajutor, trebuie să facem totul de la început, pentru noi şi numai noi, de pildă să măsurăm ştiinţa în raport cu noi prin întrebarea ce înseamnă *pentru noi* ştiinţa? Iar nu: ce însemnăm noi pentru ştiinţă? Ne facem într-adevăr viaţa mai uşoară dacă ne comportăm simplu istoric şi intrăm în slujbă. „Mântuirea ta proprie este mai importantă decât orice" – aceasta trebuie s-o tot spunem; şi nu există nimic care merită mai multă apreciere decât propriul tău suflet. Apoi, omul învaţă să se cunoască pe sine: se consideră de plâns, se dispreţuieşte şi se bucură că în afara fiinţei sale găseşte ceva demn de a fi preţuit. Se umileşte pe sine atunci când intră în rând; trăieşte riguros în vederea obligaţiei sale şi îşi împlineşte osânda propriei existenţe. Ştie că nu lucrează pentru sine: vrea să-i ajute pe aceia care au îndrăzneala să-şi trăiască propria lor viaţă, precum Socrate. Cei mai mulţi oameni plutesc în aer ca un balon de săpun, orice suflare de vânt îi mişcă încoace şi încolo. *În consecinţă, omul trebuie să devină savant, adică, prin cunoaşterea de sine; deci, cu preţul desconsiderării proprii, ceea ce înseamnă că trebuie să se cunoască drept servitor a ceva mai înalt care, apoi, o să-i urmeze. Altfel, este prost ca o oaie.*

121.

Este treaba *bărbatului liber* să trăiască pentru sine şi nu pentru alţii. De aceea, grecii au considerat muncile manuale drept ceva ce nu se cuvine.

Antichitatea greacă nu a fost încă taxată în totalitatea sa; sunt convins de faptul că, dacă nu ar fi această tradiţională aureolă, oamenii de azi ar respinge-o cu dezgust; aureola nu este, deci, autentică ci din hârtie aurită.

122.

Entuziasmul pentru antichitate este *fals,* mulţi filologi trăiesc în aceasta. De fapt, antichitatea ne copleşeşte cu o masă de banalităţi atunci când suntem încă tineri şi credem că am

depăşit deja, în special, domeniul eticii. Şi Homer şi Walter Scott – cine va câştiga premiul? Dacă suntem sinceri! Dacă *entuziasmul* ar fi mare, ar fi greu ca omul să-şi caute în aceasta profesia sa de viaţă.

Cred că *mai târziu* doar, dacă mai întâi am trăit multe şi am gândit multe până la capăt, începe să ni se clarifice ce anume putem dobândi din partea elenităţii.

123.

În general, se crede că s-a sfârşit cu filologia – eu însă gândesc că ea încă nici nu a început.

Cele mai mari evenimente care privesc filologia, apariţia lui *Goethe, Schopenhauer* şi *Wagner;* aşa, deja, putem privi mai departe. Acum, trebuie să descoperim secolele al cincilea şi al şaselea.

124.

Prin ce se arată influenţa antichităţii? Nici chiar în limbă, nici în imitarea a ceva oarecare, nici măcar în acea ciudăţenie pe care o vedem la francezi. Muzeele noastre se umplu; ori de câte ori văd figuri goale, în stil pur grecesc, mă apucă greaţa de acest filistinism lipsit de gândire, care vrea să înfulece totul.

II. PLAN ŞI GÂNDURI CU PRIVIRE LA CARTE (1875)

1. PLAN

125.

Capitolul 1

Filologia, cea mai favorizată dintre toate ştiinţele de până acum; promovată cel mai frecvent, timp de secole, la toate popoarele, paza tineretului mai nobil şi, cu aceasta, cel mai frumos prilej să se transplanteze şi să trezească *respect* faţă de sine. Cum a ajuns ea să dobândească această putere?

Înşiruirea diferitelor prejudecăţi în favoarea sa.

Ce ar fi dacă am recunoaşte aceste prejudecăţi? Ar mai rămâne ceva din filologie, dacă am scoate din ea interesele unui ordin, să spunem, de a câştiga pâinea zilnică? Dar am spune adevărul despre antichitate şi despre acea capacitate a sa de a educa pentru contemporaneitate?

Capitolul 2

Pentru a putea răspunde la întrebarea de mai sus, să privim educaţia necesară pentru a deveni filolog, geneza acesteia; dacă acest interes nu mai există, atunci nu vor mai fi defel nici filologi.

Capitolul 3

Dacă s-ar da publicităţii cât de inactuală este, de fapt, filologia, filologii nu ar mai fi consideraţi ca nişte educatori.

Acţiunea lor asupra nefilologilor este nulă. Ce luptă s-ar mai da împotriva lor, dacă ar fi imperativi şi categorici! Însă ei îşi apleacă capul.

Capitolul 4

Acum filologiei îi dă putere numai faptul că acei filologi care *nu vor* sau nu sunt *capabili* de a înţelege antichitatea

sunt asociaţi cu opinia comună care, în privinţa antichităţii, se lasă condusă de prejudecăţi.

Grecii în realitate şi felul în care îi diminuează filologii.

Capitolul 5

Filologul viitorului ca sceptic despre ansamblul culturii noastre şi, cu aceasta, ca distrugător al ordinului filologilor.

2. PRIVILEGIEREA ANTICHITĂŢII

126.

Oricine, întucât aprobă cercetarea unor lucruri trecute, va considera ca îndreptăţită ba chiar lăudabilă şi, înainte de toate, ca pe deplin inteligibilă existenţa savanţilor care se ocupă exclusiv cu cercetarea antichităţii greco-romane; dar nu este nici pe departe atât de simplu de înţeles că aceiaşi savanţi sunt, totodată, şi educatorii tineretului mai nobil al păturilor mai bogate; aici se află o problemă. De ce tocmai *ei*? Aceasta nu este atât de natural ca faptul că cel învăţat în ştiinţa vindecării vindecă şi este deci, totodată, şi medic. Dacă ar fi aşa, atunci, preocuparea cu antichitatea greco-romană ar trebui să fie identică cu „ştiinţa educaţiei". Pe scurt: relaţia dintre teorie şi practică, în cazul filologului, nu poate fi întrevăzută atât de repede. Cum ajunge el la pretenţia de a fi profesor în înţelesul superior al cuvântului şi de a-i educa nu numai pe oamenii ştiinţei ci, în general, pe orice om cult? deci, filologul ar trebui să scoată această putere educativă din antichitate; şi aici putem să ne întrebăm cu mirare: cum am ajuns să-i atribuim unui trecut îndepărtat o asemenea valoare, încât numai dacă ajungem s-o cunoaştem putem deveni culţi? De fapt, nu aşa punem întrebarea sau mai rar o punem aşa: filologia dispune de o putere aproape neîndoielnică în problemele educaţiei, şi antichitatea *are* această însemnătate. Prin aceasta, filologul deţine o poziţie mai favorabilă decât oricare alt discipol al ştiinţei: cu toate că dintre aceia care au nevo-

ie de ea, cei mai mulţi nu pot fi consideraţi încă ai ei; medicul, de exemplu, are cu mult mai mulţi adepţi. Dar, dispune de oameni aleşi şi anume tineri aflaţi în acea vârstă a vieţii când totul dă mlădiţe; dintre aceia care pot sacrifica timp şi bani în vederea unei dezvoltări mai înalte. Pretutindeni, până unde s-a întins acum educaţia europeană, gimnaziul pe baze latino-greceşti a fost acceptat ca primul şi cel mai important mijloc. Cu aceasta, filologia a găsit adevărata şi cea mai bună ocazie pentru a fi transplantată în continuare şi a trezi respect pentru sine; în privinţa aceasta, nici o altă ştiinţă nu se află într-o situaţie atât de favorabilă. Luaţi în ansamblu, toţi aceia care au trecut prin aceste instituţii stăruie în aceea că sunt excepţionali; şi, fără voia lor, conspiră în favoarea filologiei; şi dacă, odată, cei care nu au străbătut acest drum, ar ridica glasul împotriva ei, ar urma o respingere atât de unanimă şi de tăcută, de parcă cultura clasică ar fi un fel de vrajă îmbucurătoare şi, prin aceasta, influenţa sa s-ar dovedi reală pe seama fiecărui individ nu s-ar intra; defel în polemică cu ea, căci „a fost trăită".

Există multe lucruri cu care omul s-a obişnuit într-atât încât le consideră drept oportune; căci obişnuinţa îndulceşte totul iar oamenii, de cele mai multe ori, măsoară adevărul lucrurilor după plăcere. Plăcerea aflată în antichitatea clasică, aşa cum este ea resimţită acum, trebuie odată examinată şi analizată din punctul de vedere cât anume din ea constituie plăcerea obişnuinţei şi cât anume plăcerea neobişnuinţei: eu cred în acea plăcere interioară activă, nouă şi tânără, care zi de zi trezeşte o convingere rodnică, în plăcerea ce tinde către un scop mai înalt şi care vrea şi mijloacele pentru aceasta: în timp ce, pas cu pas, ajungem mai departe, de la un neobişnuit la alt neobişnuit: întocmai ca un alpinist.

Care este, în epoca noastră, fundamentul supra-aprecierii antichităţii încât pe aceasta se construieşte întreaga cultură modernă? Unde se află originea acestei plăceri? de ce acordăm antichităţii această preferinţă?

Cred că în această cercetare mi-am dat seama că întreaga filologie, adică toată existenţa şi puterea sa actuală, se situea-

ză pe aceeaşi bază ca şi prestigiul antichităţii, acest important mijloc de educaţie. Filologia (das Philologenthum), ca profesoralitate (das Lehrerthum), exprimă precis un punct de vedere dominant, asupra valorii antichităţii şi asupra celui mai bun mijloc de educaţie. Acest gând conţine în sine două propoziţii; în primul rând: *orice educaţie mai înaltă trebuie să fie educaţie istorică*, în al doilea rând: *situaţia istoriei greceşti şi romane este alta decât a celorlalte întrucât ea e clasică.* Astfel, cel care cunoaşte această istorie devine învăţător. Nu examinăm aici prima propoziţie, dacă educaţia mai înaltă trebuie să fie istorică, ci numai pe a doua: *întrucât* este ea *clasică*?

În legătură cu aceasta există câteva prejudecăţi foarte răspândite.

În primul rând, aceea care se află în conceptul sinonim de „studii umaniste": antichitatea este clasică întrucât constituie şcoala umanului.

În al doilea rând: antichitatea este clasică întrucât este *luminată.*

127.

Sarcina oricărei educaţii este aceea de a transforma o acţiune conştientă într-una mai mult sau mai puţin inconştientă: într-un asemenea înţeles istoria omenirii constituie educaţia sa. Dar, în felul acesta, în mod inconştient, filologul practică o mulţime de activităţi: odată aş vrea să cercetez în ce măsură puterea sa, adică acţiunea sa instructivă, este rezultatul acţiunii cândva conştiente dar pe care, tot mai mult, abia dacă o resimte ca atare: *dar acest caracter conştient s-a datorat unor prejudecăţi. Puterea sa de acum* se sprijină pe *aceste prejudecăţi;* de exemplu: supra-aprecierea dată lui *ratio* de Bentley[9], Hermann[10]. Prejudecăţile reprezintă cum spune Lichtenberg[11], *instinctele artistice ale omului.*

128.

Este un lucru dificil de justificat această situaţie privilegiată de care se bucură antichitatea: căci ea s-a născut din prejudecăţi.

1. Necunoaşterea celorlalte antichităţi.

2. Din falsa idealizare că ea constituie umanitatea însăşi, pe când, desigur, inzii şi chinezii au fost mai umani.

3. Din obscuritatea de maestru de şcoală.

4. Din admiraţie tradiţională care porneşte din antichitatea însăşi.

5. Din contrazicerea sau susţinerea bisericii creştine.

6. Din impresia care s-a format prin munca ce a durat timp de secole, a filologilor, şi caracterul muncii lor: este vorba, desigur, de mine de aur, crede spectatorul.

7. De la ea am învăţat deprinderile şi ştiinţa. Şcoala premergătoare ştiinţei.

Însumându-le pe toate: în parte *din ignoranţă, false prejudecăţi, concluzii înşelătoare,* de asemenea din *interese de ordin,* acela al ordinului filologilor.

Avantajul antichităţii *este asigurat* şi de acei artişti care în mod involuntar au făcut din măsura recunoscută şi din *sophrosyne* o caracteristică a întregii antichităţi. Forma pură. La fel scriitorii.

Antichitatea este privilegiată ca istorie abreviată a omenirii, ca şi cum aici ar fi vorba de o formare autohtonă, prin care orice lucru ce devine să poată fi cercetat.

Cauzele *acestei situaţii privilegiate* au fost treptat înlăturate, într-adevăr, una după alta, şi chiar dacă filologii nu vor să observe aceasta, cei care stau pe dinafară o resimt în modul cel mai puternic cu putinţă. A acţionat istoria; apoi ştiinţa limbii a pricinuit cea mai mare diversiune, ba chiar dezertare, în rândul filologilor. Numai *şcoala* le mai aparţine; dar oare până când! În forma sa *de până acum,* filologia se află pe moarte: i s-a luat pământul de sub picioare. Este foarte îndoielnic dacă mai rămâne la fel *ordinul* filologilor: în orice caz, ar deveni o specie pe cale de dispariţie.

129.

(Poziţia de o importanţă specifică a filologului: un întreg ordin căruia i-a fost încredinţat tineretul şi care trebuie să cerceteze o antichitate specială. Evident, cea mai mare greuta-

te se pune pe această antichitate. Dar, dacă am fi apreciat într-un fel fals antichitatea, atunci, dintr-o dată, ne-ar lipsi fundamentul pentru poziţia plină de măreţie a filologului. În orice caz, antichitatea a fost apreciată într-un mod foarte *diferit* şi după aceasta s-a modificat, cu fiecare ocazie, şi aprecierea dată filologului. Acest ordin şi-a tras puterea din acele prejudecăţi durabile, care au fost create în favoarea antichităţii. Aceasta este de arătat.)

Filologul simte acum că, dacă, în sfârşit, aceste prejudecăţi ar fi în mod fundamental contrazise şi antichitatea ar fi reprezentată în mod adecvat, atunci, dintr-o dată, ar dispărea şi această prejudecată favorabilă lui. *Deci, este un interes de ordin a nu îngădui să iasă la suprafaţă nişte opinii mai clare cu privire la antichitate: mai ales acea opinie după care antichitatea, în sensul cel mai strâns al cuvântului, te face inactual.*

În al doilea rând: este interesul ordinului filologilor să nu se ajungă la o idee mai înaltă privind meseria de profesor decât aceea căreia pot ei să-i corespundă.

130.

Este de sperat că se găsesc şi unii care resimt ca o problemă de ce tocmai filologii trebuie să fie profesorii tineretului mai nobil. Poate că nu va fi întotdeauna aşa. – Căci, în sine, ar fi cu mult mai natural dacă tineretul ar fi educat pe baza unor principii fundamentale din geografie, ştiinţele naturii, economie naţională, ştiinţe sociale, dacă, în mod treptat, în sfârşit, ar fi condus la cercetarea vieţii şi doar mai târziu i s-ar înfăţişa epocile cele mai remarcabile ale trecutului. *Astfel, cunoaşterea antichităţii* ar fi ultima pe care o achiziţionează omul: *oare,* în educaţie, *această poziţie a antichităţii este mai onorabilă* sau numai cea obişnuită? Deocamdată, este folosită ca propedeutică în gândire, vorbire, scris; *a fost un timp, când a constituit conţinutul cunoştinţelor lumeşti şi cu învăţarea sa se urmărea atingerea aceluiaşi lucru ce s-ar obţine tocmai prin planul de studiu descris mai*

sus (care a fost transformat tocmai corespunzător cunoştinţelor avansate ale epocii.)

Deci, s-a schimbat, în întregime, *intenţia* interioară a învăţământului filologic; odinioară, aceasta a fost educaţia *materială, acum numai cea formală.*

131.

Dacă sarcina filologului este *educaţia formală,* atunci el trebuie să predea mersul, dansul, vorbirea, cântatul, comportamentul şi conversaţia: şi, aproximativ, tocmai pe acestea le-au şi învăţat tinerii de la educatorii formali ai celui de-al doilea şi al treilea veac. Acum, în schimb, ne gândim întotdeauna numai la educarea omului *ştiinţific,* şi aici, „formal" înseamnă doar atât: a gândi şi a scrie şi abia dacă a vorbi.

132.

Dacă sarcina gimnaziilor este de a ne forma pentru ştiinţă, atunci, acum pot spune: ştiinţele au ajuns atât de atotcuprinzătoare încât gimnaziile nu ne mai pot oferi o pregătire pentru nici una din ştiinţe. Din aceasta urmează că ele trebuie să ne pregătească, în general, adică pentru toate ştiinţele, aceasta înseamnă în vederea *ştiinţificităţii* (Wissenschaftlichkeit) – şi în acest scop servesc studiile clasice! Ce salt minunat! O justificare plină de disperare! Ceea ce există trebuie să fie adevărat chiar şi atunci când am recunoscut deja cu claritate că adevărul său de până acum, care i-a servit drept fundament, a devenit între timp neadevăr.

133.

Aşteptăm *dexterităţi* din preocuparea cu anticii: mai devreme, de exemplu, cunoaşterea scrisului şi vorbitului. Dar ce aşteptăm acum! Gândire şi deducţie. Dar, aceasta o putem învăţa nu *de la* antici ci, cel mai mult, *din exemplul* anticilor, prin mijlocirea ştiinţei. În plus, însă, orice raţionament istoric este destul de condiţionat şi nesigur; ar trebui să preferăm pe cel din ştiinţele naturale.

134.

Cât priveşte simplitatea antichităţii situaţia este aceeaşi ca şi cu simplitatea stilului; acesta este *cel* mai important lucru pe care l-am recunoscut şi pe care trebuie să-l imităm dar, de asemenea, şi ultimul. Să ne gândim doar că proza clasică a grecilor este de asemenea un rezultat târziu.

135.

Ce batjocură a „studiilor *umaniste*" se află în aceea că ele au fost numite de asemenea şi *belles lettres* (bellas litteras).

136.

Argumentele lui Wolf, după care nu este permis să-i aducem pe egipteni, evrei, perşi, şi alte popoare orientale la un numitor comun cu grecii şi romanii: „Aceia nu s-au ridicat deloc sau numai cu câteva trepte deasupra acelui fel de cultură pe care ar trebui să-l numim *orăşenizare prin încetăţenire* (bürgerliche Policirung) sau *civilizaţie* în opoziţie cu *cultura mai înaltă, propriu-zisă, spirituală.*" Prin aceasta, înţelegem, imediat, cultura spirituală şi *literară*: La un popor organizat în mod fericit aceasta a început mai devreme decât ordinea şi pacea vieţii exterioare («Civilizaţia»)". Apoi, orientul asiatic cel mai îndepărtat („asemănător acelor indivizi care nu lasă ca curăţenia, decenţa şi confortul locuinţei, îmbrăcăminţii şi mediului lor înconjurător să fie ştirbit în orice privinţă, dar nu resimt niciodată nevoia unui iluminism mai înalt") este aşezat faţă în faţă cu *grecii* („la greci, chiar şi la cei mai educaţi din Attica, într-un mod demn de admiraţie, se petrece tocmai contrariul, ei au neglijat ca fiind lipsit de importanţă ceea ce noi, în posesia iubirii noastre de ordine, ne-am obişnuit să considerăm, în general, ca fundamentul perfecţionării spirituale").

137.

Şi *terminologia* noastră o dovedeşte deja cât de înclinaţi suntem să măsurăm în mod greşit pe cei antici: de exemplu,

concepţia exagerat *literară* sau, cum spune Wolf, despre „Istoria interioară a erudiţiei antice", pe care o numeşte şi *„istoria iluminismului savant"*.

138.

Anticii, după *Goethe*, „îi aruncă în disperare pe discipolii lor zeloşi". *Voltaire* spunea: „Dacă admiratorii lui Homer ar fi sinceri, ar recunoaşte plictiseala pe care favoritul lor le-o provoacă atât de des".

139.

Cauza adâncă a sterilităţii culturii moderne constă, în esenţă, în relaţia noastră faţă de antichitate: căci întregul nostru concept modern de cultură provine de la romanii elenizaţi. Trebuie *să facem o deosebire* în antichitatea însăşi: în timp ce cunoaştem unilateral perioada sa productivă, am şi *condamnat* deja întreaga cultură alexandrino-romană. *Însă totodată condamnăm şi întreaga noastră relaţie faţă de antichitate* şi împreună cu ea şi *filologia* noastră.

140.

De multă vreme, germanii duc o luptă împotriva antichităţii, adică împotriva culturii elene: este cert că tocmai ceea ce este mai bun şi mai adânc la germani îi face să se zburlească. Însă punctul principal este, deci, acesta: asemenea împotrivire se justifică numai dacă avem în vedere cultura romanizată; dar aceasta este, deja, prăbuşirea unei culturi cu mult mai adânci şi mai nobile. Împotriva sa, germanii se războiesc nejustificat.

141.

Carol cel Mare a transplantat cu putere umanismul în timp ce împotriva păgânilor a adoptat, în schimb, mijloacele de constrângere cele mai aspre cu putinţă. Mitologia antică a fost propagată, cea germană a fost tratată ca o crimă. Cred

că faptul acesta a avut la bază sentimentul că creştinismul şi-ar fi încheiat socotelile cu religia antică: aceasta nu mai îngrozea, însă era folosită cultura antică ce se sprijinea pe ea. Lumea zeilor germani însă înfricoşa. Aici, ceea ce s-a transplantat a fost, desigur, marea exterioritate în concepţia despre antichitate, aproape numai aprecierea deprinderilor şi înclinaţiilor formale. Trebuie să le spunem cu numele acelor puteri care au împiedicat o privire mai adâncă a antichităţii. Mai întâi, cultura antică este folosită ca *forţă de atracţie* pentru *acceptarea creştinismului:* ca un fel de acont la convertire. Îndulcire, pentru a fi sorbită otrava. Apoi, a fost nevoie de cultura antică drept mijloc ajutător, a fost o *armă* pentru apărarea spirituală a creştinismului. În acest sens, nici Reforma nu s-a putut dispensa de studiile clasice. În schimb, Renaşterea se apucă de studiile clasice într-un fel mai clar, dar fără îndoială şi într-un fel mai anti-creştin: ea arată o trezire a *respectului,* în sud, la fel ca şi Reforma, în nord. Desigur, nu s-au putut suporta reciproc, căci o simpatie mai serioasă pentru antichitate te face păgân. Biserica a reuşit să dea studiilor clasice, în totalitatea lor, o turnură *inofensivă; s-a descoperit filologul* ca savant, care altminteri este preot sau aşa ceva. Pe terenul Reformei s-a reuşit, de asemenea, o castrare a savantului. De aceea, este demn de atenţie *Friedrich August Wolf,* căci el a eliberat ordinul de disciplina teologiei: dar, fapta sa nu a fost înţeleasă în întregime, fiindcă nu a fost dezvoltat un astfel de element ofensiv şi activ ca la poeţii filologi ai Renaşterii. Eliberarea a fost nu spre binele oamenilor ci al ştiinţei.

142.

Într-adevăr, umanismul şi iluminismul au condus antichitatea în luptă ca pe un asociat: astfel, este firesc ca duşmanii umanismului să atace antichitatea. Numai că antichitatea umaniştilor a fost rău cunoscută şi în întregime falsificată; văzând lucrurile mai clar, dimpotrivă, ea oferă un argument *contra* umanismului, a naturii umane în mod fundamental bună ş.c.l.

Adversarii umanismului se află în eroare când împreună cu acesta luptă contra antichităţii : aceasta le este, de fapt, un puternic aliat.

143.

Este atât de dificil să se resimtă ceva din antichitate ; trebuie să ştim aştepta până când auzim ceva din ea. Acel soi de omenesc pe care ni-l dezvăluie antichitatea nu poate fi confundat cu *umanul.* Această contradicţie trebuie reliefată : necazul filologiei este acela că vrea să recupereze prin contrabandă umanul ; atenţia oamenilor tineri este îndreptată asupra sa numai pentru ca ei să fie umani. Eu cred că pentru a atinge aceasta este suficientă o mare doză de istorie ! Conştiinţa dură de sine este înfrântă dacă urmărim cum se schimbă lucrurile şi judecăţile de valoare. – Omenescul rezidă la greci într-o anumită naivitate prin care la ei se dezvăluie pe sine omul, statul, arta, comunitatea, dreptul războiului şi cel internaţional, relaţia sexuală, educaţia, partidul ; întocmai acelaşi omenesc ca pretutindeni, care se manifestă la fiecare popor, dar la ei atât de mascat şi într-un mod aşa de inuman încât este indispensabil pentru învăţătură. În plus, ei au produs cea mai mare cantitate de individualităţi – de aceea ei oferă atâtea învăţăminte *cu privire la om ;* un bucătar grec este mai bucătar decât oricare altul.

144.

Deplâng o asemenea *educaţie* care nu a ajuns să-l înţeleagă pe Wagner, unde Schopenhauer sună grosolan şi fals ; o asemenea educaţie este greşită.

145.

Ultima consemnare a începutului.

Il faut dire la vérité et s'immoler.[13]

(Voltaire)

Să admitem că există asemenea spirite, mai libere şi mai cumpătate, care ar fi nemulţumite cu acea cultură ce este

acum la modă şi care ar aşeza-o înaintea scaunului lor de judecată: oare cum li s-ar putea adresa acuzatul? Înainte de toate astfel: „Fie că aveţi, fie că nu aveţi dreptul de a acuza, nu vă conformaţi mie ci plăsmuitorilor mei; datoria lor este de a mă apăra, mie îmi aparţine dreptul tăcerii, căci sunt numai creaţia lor, nimic altceva." Apoi i-ar introduce pe plăsmuitori: şi între ei am putea arunca o privire asupra unui ordin întreg, ordinul *filologilor*. Acest ordin constă, pe de o parte, din asemenea oameni, care îşi folosesc cunoştinţele dobândite cu privire la antichitatea greco-romană pentru a educa cu ele tineri de treisprezece-douăzeci de ani, apoi din aceia a căror sarcină este de a forma, mereu, astfel de profesori, deci să fie educatorii educatorilor; primul tip de filolog este profesorul de gimnaziu, al doilea profesorul universitar. Primilor li se dau pe mână tineri aleşi, a căror capacitate şi sentimente mai nobile sunt observabile la timpul potrivit şi pentru educarea cărora părinţii pot să consacre din abundenţă timp şi bani; dacă li s-ar încredinţa şi alţii, dintre aceia care nu corespund acestor trei condiţii, atunci, stă la îndemâna profesorului să-i respingă. Al doilea tip, care constă din filologi universitari, acceptă oameni tineri care simt că se consacră celei mai sublime şi pretenţioase meserii, ca profesori şi formatori ai neamului omenesc; iarăşi stă în puterea lor să se descotorosească de cei care se îmbulzesc fără a avea loc. Dacă, apoi, judecăm, cultura unui timp, este sigur că filologii vor fi puternic atacaţi: sau, de fapt, ei vor, cu raţiunea lor confuză, tocmai această rea cultură, întrucât o consideră drept bună, sau, nu vor, pentru că sunt prea slabi spre a aduce mai binele pe care ei îl recunosc ca fiind valabil. Sau, vina lor stă în imperfecţiunea înţelegerilor, sau în neputinţa voinţei lor. În primul caz, ei ar spune că nu ştiu altceva mai bun, în al doilea, că nu sunt capabili de mai bine. Întucât, însă, filologii educă, mai ales, cu ajutorul antichităţii greco-romane, deficienţa înţelegerii, pe care am presupus-o în primul caz, s-a dezvăluit prin aceea că antichitatea nu este înţeleasă: iar în al doilea rând că, pe nedrept, aşază antichitatea ca şi instrumentul, chipurile, cel mai important, în contemporaneitate,

fiindcă ea nu educă defel sau acum deja nu mai educă. Dacă, dimpotrivă, le reproşăm neputinţa voinţei lor, atunci ar avea perfectă dreptate dacă ar atribui antichităţii importanţă şi putere educativă, însă cu menţiunea că nu ei ar fi instrumente potrivite cu ajutorul cărora antichitatea ar putea să arate această putere: sau, ar fi pe nedrept învăţători şi ar trăi într-o situaţie mincinoasă: dar atunci cum au nimerit în ea? Pentru că s-au legănat pe ei înşişi în iluzii cu privire la sine şi cu privire la destinaţia lor. Pentru ca să-i considerăm părtaşi la cultura inferioară a prezentului, diferitele posibilităţi ale vinovăţiei şi nevinovăţiei lor s-ar putea concentra, astfel, într-o singură propoziţie: *dacă vrea să-şi dovedească nevinovăţia, filologul trebuie să înţeleagă trei lucruri: antichitatea, contemporaneitatea, pe sine însuşi; este vinovat atunci când nu înţelege fie antichitatea, fie contemporaneitatea, fie pe el însuşi.*

3. FILOLOGII

146.

Nu este adevărat că numai din antichitate se poate dobândi educaţie. Un anumit fel, este adevărat, se poate, dar ceea ce astăzi se numeşte cultură, aceasta nu. Cultura noastră se întemeiază numai pe un studiu în întregime castrat şi mincinos al antichităţii. Ca să ne convingem cât de lipsit de influenţă este acest studiu să-i privim doar pe filologi: ei trebuie educaţi cel mai mult de antichitate.

147.

Naşterea filologului. În faţa unei mari opere de artă se află întotdeauna un contemplator, care nu numai că îi simte acţiunea dar ar vrea să o şi eternizeze. La fel se întâmplă aceasta şi în cazul unui stat mare, pe scurt, cu tot ceea ce îl înalţă pe om. În felul acesta, filologii vor să eternizeze influenţa antichităţii: de aceasta sunt *capabili ca artişti imitatori.* Şi nu ca nişte oameni care ar retrăi ceva?

148.

Cauza declinului *filologilor-poeţi* se află, în bună parte, în coruperea lor personală; acest tip creşte, în continuare mai departe şi asemenea fenomene sunt, de exemplu, *Goethe şi Leopardi.* În spatele lor ară filologii-savanţi puri. Întreg acest tip îşi află obârşia în sofiştii celui de-al doilea secol.

149.

O, ce istorie este istoria filologiei! Ştiinţa de cabinet pe cât posibil cea mai dezgustătoare, leneşă, retragere inactivă, umilinţă speriată. – Oare cine a fost cât de cât liber?

150.

Dacă trecem în revistă istoria filologiei ne atrage atenţia cât de puţini sunt oamenii cu adevărat capabili care au cultivat-o. Între cei mai cunoscuţi se află câţiva care şi-au distrus raţiunea prin erudiţie, iar dintre aceştia cei mai inteligenţi nu şi-au ştiut folosi raţiunea la nimic altceva decât să înţepe ţânţarul. Este o istorie tristă şi nici o altă ştiinţă, cred eu, nu este atât de zgârcită cu talentele. Paralizaţii cu spiritul şi-au găsit căluţul lor de lemn în despicarea firului în patru.

Eu prefer să scriu ceva care merită să fie citit întocmai cum filologii îşi citesc scriitorii, încolăcindu-se în jurul unui autor. Şi în general – chiar şi cea mai mică creaţie este mai presus decât a vorbi despre creaţie.

151.

Primul tip de filolog este *profesorul de scris-citit* şi corectorul.

152.

Friedrich August Wolff îşi amintea odată cât de temători şi anemici au fost primii paşi pe care i-au făcut strămoşii noştri în interesul constituirii ştiinţei, cum până şi clasicii la-

tini au trebuit introduşi pe piaţa universitară sub tot felul de pretexte, ca ceva marfă suspectă; în catalogul de prelegeri al Universităţii din Göttingen pe anul 1737, J.M. Gesner anunţă astfel odele lui Horaţiu: Ut imprimis, quid prodesse *in severioribus studiis* possint, ostendat".[14]

153.

Mă bucur că citesc aceasta la Bentley: Non tam grande pretium emendatiunculis meis statuere soleo, ut singularem aliquam gratiam inde sperem aut exigam".[15]

Newton s-a mirat cum astfel de oameni ca Bentley şi Hare s-au luat de păr din cauza unei cărţi de comedii (căci amândoi au fost purtători ai demnităţii teologale).

154.

Bentley îl aşează pe Horaţiu în faţa unui asemenea scaun de judecată, pe care ar fi trebuit să-l respingă. Acea admiraţie pe care un bărbat cu minte pătrunzătoare o culege ca filolog se află în legătură cu raritatea agerimii raţiunii la filologi. În cazul lui Horaţiu există în procedură ceva şcolăresc, numai că trebuie să-l taxăm nu pe Horaţiu însuşi, ci pe legatarii săi testamentari; în realitate, ea îl priveşte în întregime pe Horaţiu. Mi se pare sigur că dacă unul a scris numai un singur rând, care merită să fie comentat, învăţaţii posterităţii, marii critici îi vor cântări meritul. Filologul este profund modest. Corectarea textelor constituie o muncă amuzantă, o rezolvare de cuvinte încrucişate pentru un savant, dar nu ar trebui să vedem în ea un lucru prea important. Este rău dacă antichitatea ne-ar vorbi mai puţin clar, pentru că un milion de cuvinte i-ar sta în cale!

155.

Un învăţător i s-a adresat astfel lui Bentley: „Maestre, fac din nepotul Dumneavoastră un savant tot atât de mare cum sunteţi Dumneavoastră". „Cum adică?" – a spus Bentley. „Numai dacă eu aş uita mai mult decât tu ai ştiut vreodată?".

156.

Excepţionala sa fiică, Ioana, l-a compătimit pe Bentley că pierde atât de mult timp şi talent în critica unor opere străine în locul unor compoziţii independente. Bentley a ascultat un timp ca şi pierdut în sine argumentele fiicei sale şi, în cele din urmă, a spus că observaţia este în întregime la locul ei; el însuşi simte că poate ar fi trebuit să folosească şi într-un alt fel înzestrarea pe care i-a dat-o natura; însă, mai înainte, a făcut ceva pentru lauda lui Dumnezeu şi spre binele semenilor săi (se gândea la opera sa *Confutation of Atheism*); după aceasta, însă, geniul vechilor păgâni a fost acela care l-a ademenit la sine, şi *în disperare, pentru a ajunge la înălţimea lor pe altă cale*, le-a sărit pe umeri ca, în felul acesta, să se uite peste capul lor.

157.

În cea mai mare parte a vieţii sale, spune Wolf, atât ca literat cât şi ca om, Bentley a fost rău cunoscut şi persecutat sau lăudat cu totul răuvoitor.

„Către sfârşitul vieţii sale, ca mai înainte pe atâţia alţii care îi semănau, şi pe Markland[16] l-a apucat antipatia faţă de orice glorie savantă, într-atâta încât mai multe din lucrările sale, îndelung elaborate, în parte le-a împrăştiat, în parte le-a ars."

Wolf spune: „peste tot, este prea puţin ceea ce se dobândeşte ca hrană spirituală dintr-o erudiţie bine digerată".

De fapt, în timpul tinereţii lui Winckelmann,[17] în serviciul comun al disciplinelor aducătoare de pâine, nici nu exista studiul filologic – anticii erau citiţi şi explicaţi pentru o mai bună pregătire în comentarea Bibliei şi a lui *Corpus Juris*[18].

158.

Wolf a considerat înălţarea la viziunea mare şi generală a întregului, la deosebirea plină de sens a progreselor în artă şi în diferitele stiluri drept floarea cercetărilor istorice. Dar,

Wolf recunoaşte că lui Winckelmann i-a lipsit acel talent mai comun, critica filologică, respectiv aceasta nu a devenit în el cu adevărat activă: „un amestec rar de rigiditate spirituală şi grijă neliniştită, meschină, pentru sutele de lucruri neimportante în sine, un foc ce animă totul, înghiţind amănuntul şi un dar al divinaţiei care, pentru cel neiniţiat, nu este decât curată supărare".

159.

Wolf atrage atenţia că antichitatea cunoaşte doar acele teorii ale oratoriei şi poeticii care uşurau producerea de τεχνα şi *artes*,[19] care au format adevăraţi oratori şi poeţi: „Întrucât astăzi, în curând, vom avea asemenea teorii după care se poate crea un discurs sau o poezie la fel de puţin ca o furtună pe baza brontologiei".[20]

160.

Ciudat, cum îi judecă Wolf pe amatorii cunoştinţelor de filologie clasică: „Dacă ar fi de la naştere înzestraţi cu acea capacitate naturală care este înrudită cu spiritul celor antici sau ar fi sensibili în ceea ce priveşte transpunerea cu uşurinţă în moduri de gândire şi situaţii de viaţă străine, atunci, desigur, ei ar dobândi prin această cunoaştere pe jumătate a celor mai buni scriitori mai mult din bogăţia plină de forţă, a naturii lor, din marele exemplu al gândirii şi acţiunii acestora decât cei mai mulţi dintre aceia care s-au oferit, pe toată viaţă, să-i interpreteze".

161.

„În cele din urmă, au voie să ajungă la acea cunoaştere adevărată şi desăvârşită numai acei puţini, care, dotaţi cu talent artistic, înarmaţi cu erudiţie, se folosesc de cea mai bună ocazie să-şi procure în practică şi în teorie cunoştinţele tehnice necesare". Wolf. Adevărat!

162.

Recomand ca în locul stilului latin să fie promovat cel grecesc, urmând în mod deosebit exemplul lui Demostene :[21] simplitate ! Trebuie să se facă trimitere la Leopardi care este, probabil, cel mai mare stilist al secolului.

163.

„Cultură clasică !" Dar ce vedem ! Aceasta este ceva care nu aduce nimic afară de scutirea de serviciul militar şi titlul de doctor !

164.

Când văd cât de mult sprijină acum orice stat cultura clasică, spun : „cât poate fi ea de inofensivă" şi apoi „ce folositoare poate fi !" Ea procură acestor state gloria de a se prezenta ca partizanii „educaţiei libere". Să-i privim însă numai pe filologi pentru a aprecia corect această „libertate".

165.

Cultură clasică ! Ba, dacă ar fi numai atâta păgânism cât a găsit şi glorificat Goethe la Winckelmann – nu a fost ceva prea mult. Dar, la toate acestea se adaugă sau, mai degrabă, în miezul tuturor, mai tronează, în continuare, creştinismul total neadevărat al epocii noastre – aceasta este pentru mine deja ceva prea mult şi trebuie să-mi uşurez situaţia prin aceea că odată voi da drumul dezgustului meu. Formal, se crede în caracterul vrăjitoresc al acestei „culturi clasice". Dar, această cultură ar trebui să se afle, cel mai mult, tocmai în proprietatea acelora care cel mai tare declară antichitatea ca fiind a lor, filologii ; dar *ce* este *în aceştia* clasic ?

166.

Filologia clasică înseamnă cuibul celei mai superficiale iluminări ; ea este folosită întotdeauna fără nici un respect,

astfel că ajunge, pe zi ce trece, mai lipsită de influenţă. Influenţa sa nu constituie decât încă o iluzie în plus cu privire la omul modern. De fapt, este vorba numai de un ordin educativ, care nu constă din popi : în aceasta este interesat *statul.*

Folosul ei este epuizat până la ultima picătură, în timp ce, de exemplu, istoria creştinismului îşi arată încă puterea.

167.

Acei *filologi* care vorbesc despre ştiinţa lor, niciodată nu coboară la *rădăcini,* niciodată nu văd filologia însăşi ca şi problemă. Rea conştiinţă ? sau lipsa ideilor ?

168.

În discursurile despre filologie, dacă pornim de la filologie, nu aflăm nimic, pură flecăreală ; ca, de exemplu, opera lui Jahn[22] – *Situaţia şi importanţa studiilor antice în Germania.* Nici un sentiment pentru ceea ce ar trebui apărat, ocrotit : vorbesc aşa asemenea oameni care nu s-au gândit, încă, deloc că ar putea fi atacaţi.

169.

Filologii sunt asemenea oameni care folosesc sentimentul apăsător, pe care îl provoacă infirmitatea proprie omului modern, pentru a câştiga cu el bani şi pâine.

Îi cunosc, eu însumi sunt unul dintre ei.

170.

Filologii noştri se raportează la adevăraţii educatori ca şi şamanii sălbaticilor la adevăraţii doctori. Cum o să se mai mire un timp îndepărtat !

171.

Lipseşte din ei plăcerea propriu-zisă pentru trăsăturile puternice şi crude ale antichităţii. Devin lăudători şi ajung prin aceasta de râs.

172.

Au uitat să se adreseze altor oameni şi, întrucât sunt incapabili să vorbească unor oameni mai în vârstă, nu pot face aceasta nici unora mai tineri.

173.

Când îi prezentăm pe greci tinerilor noştri, îi tratăm ca şi cum ar fi bărbaţi învăţaţi, copţi: Ce se potriveşte din esenţa elenităţii tinerilor în general? În cele din urmă, rămâne ceea ce este *formal*, adică prezentarea amănuntelor. Dar, oare sunt acestea cercetări potrivite pentru oameni tineri?

Deşi, din antichitate aducem în faţa tineretului totalitatea celor mai bune şi mai elevate reprezentări. Sau, totuşi nu? Se vor accentua *lecturile* din antici.

Eu cred că nu ne ocupăm de antici la un moment corespunzător al vieţii. La sfârşitul anilor '20, începe să se facă lumină.

174.

Există ceva de un respect scăzut în felul în care facem cunoscută tineretului antichitatea: mai rău, este nepedagogic; căci ce valorează cunoaşterea unor lucruri pe care tânărul nu este în stare să le respecte în mod conştient. Poate, el trebuie să înveţe *să creadă* şi de aceea eu nu vreau aceasta.

175.

Există lucruri asupra cărora ne luminează antichitatea, despre care nu mi-ar place să-mi spun cu uşurinţă părerea în mod public.

176.

Cu ajutorul celui mai mare exemplu *trebuie lămurite* odată toate greutăţile studiului istoric.

Cât de puţin se potrivesc cu grecii tinerii noştri.

Consecinţele filologiei : anticipaţie orgolioasă

cultură filistină
superficialitate
supraaprecierea scrisului şi cititului
înstrăinarea de popor şi de nevoile poporului.

Acest abur îi pătrunde bine pe toţi, pe filologi înşişi, pe istorici, filosofi şi jurişti.

Tineretul trebuie să înveţe ştiinţe *reale.*

La fel *arte reale.*

Aşa va fi prezentă, mai târziu, pe drumul vieţii noastre şi exigenţa faţă de istoria **reală.**

177.

Lipsa de omenie : Antigona[23] – însăşi, însăşi *Ifigenia*[24] lui Goethe.

Lipsa iluminismului.

Politica nu este înţeleasă de tineri.

Poeticul : o anticipare rea.

178.

Cunosc filologii prezentul ? Judecăţile lor despre epoca aceasta ca pericleică, rătăcirile judecăţii lor când vorbesc despre un Freytag[25] ca spirit congenial unui Homer ş.c.l. ; fuga lor după literaţi, dacă aceştia au luat-o înainte. Renunţarea la sensibilitatea păgână, pe care tocmai Goethe o descoperă la Winckelmann ca trăsătură antică.

179.

Cum stă situaţia cu filologii ne-o arată indiferenţa la apariţia lui Wagner. Ar fi putut învăţa mai mult decât datorită lui Goethe şi încă nu au aruncat nici o privire asupra lui. Aceasta dovedeşte că nu sunt conduşi de o nevoie puternică : altfel, ar simţi unde este de găsit hrana lor.

180.

Wagner îşi stimează prea mult propria artă pentru a se ascunde într-un colţ precum Schumann. El sau se supune publicului *(Rienzi)* sau îşi supune publicul. Îl educă. Şi cei mici vor un public al lor, numai că îl caută cu mijloace neartistice, de exemplu, presă, Hanslick[26] ş.c.l.

181.

Wagner educă fantezia interioară a omului: generaţiile mai târzii vor fi martorii imaginilor. Poezia trebuie să premeargă artelor plastice.

182.

Observ următoarele la filologi:

1. Lipsa respectului faţă de antichitate.
2. Moliciune şi oratorie, poate chiar apologie.
3. Simplă istorizare.
4. Iluzionare cu privire la sine.
5. Desconsiderarea filologilor capabili.

183.

În ochii mei, filologii constituie o societate conspirativă care vrea să educe tineretul cu ajutorul culturii antice; aş înţelege dacă această societate şi intenţiile sale ar fi criticate din toate părţile. Atunci, multe ar atârna de faptul să ştim ce *înţeleg* aceşti filologi prin cultura antică. Dacă, de exemplu, aş vedea că fac educaţie împotriva filosofiei şi muzicii germane, atunci aş lupta *contra lor* sau chiar şi *împotriva culturii antice*, întrucât aş arăta că filologii nu au înţeles cultura antică. Acum văd:

1. Mari schimbări în cercul filologilor privitor la aprecierea culturii antice;

2. ceva în mod adânc nu este antic în filologii înşişi, o trăsătură de sclav;

3. neclaritate în ceea ce priveşte cultura antică *la care* ne gândim;

4. între mijloace, foarte multe sunt greşite, de exemplu, erudiţia;

5. amalgamarea cu creştinismul.

184.

Dacă aceştia sunt învăţătorii, după aceasta, nu mai este de mirare că cultura epocii nu valorează nimic. Niciodată nu mă voi sustrage să prezint această incultură. Anume, tocmai în legătură cu acele lucruri pe care ar trebui să le învăţăm de la antichitate dacă, în general, putem aceasta, de exemplu, să scriem, să vorbim ş.c.l.

185.

Transmiterea mişcării înseamnă moştenire: aceasta trebuie spus în legătură cu felul în care grecii i-au influenţat pe filologi.

186.

Ceea ce vor filologii este în cel mai bun caz iluminism şi cultură alexandrină. Nu elenitate.

187.

Prin muncă harnică nu se poate obţine cu forţa prea mult, dacă mintea este obtuză. Acei filologi care se năpustesc asupra lui Homer cred că îl pot *constrânge*. Antichitatea vorbeşte cu noi, când are ea chef, nu noi.

188.

Dresajul moştenit de filologia de astăzi a produs o anumită sterilitate în opiniile fundamentale; acestea duc înainte ştiinţa dar nu pe filologi.

189.

Există un fel de a te ocupa cu filologia şi el se întâlneşte frecvent: omul se aruncă sau va fi aruncat, fără a se gândi, asupra unui domeniu oarecare; de acolo, priveşte în dreapta şi în stânga, găseşte câte ceva bun şi nou – dar la o oră imprudentă îşi adresează următoarele cuvinte: „La dracu, ce am

eu de a face cu toate acestea?" Între timp a îmbătrânit, s-a obişnuit, şi merge aşa, mai departe, la fel ca în căsătorie.

190.

Trebuie să menţionăm şi să apreciem ce efect a avut ştiinţa limbii asupra educaţiei filologilor de astăzi; este destul de inacceptabil pentru filologi că întrebările privitoare la începuturile străvechi ale grecilor şi romanilor nu îi privesc pe ei: cum poate omul altera într-atâta până şi obiectul său.

191.

Pe lângă *nesiguranţă,* adesea atât de adânc impusă prin *divinaţie,* se afirmă, din timp în timp, o *dorinţă* bolnăvicioasă, aceea că vrem cu orice preţ să *credem* şi să fim *siguri;* de exemplu, faţă de Aristotel sau în descoperirea necesităţilor numerice – la Lachmann[27] aceasta este aproape o boală.

192.

Consecvenţa pe care o apreciem la savanţi este pedanterie în raport cu grecii.

193.

Grecii şi filologii

Grecii	*Filologii*
– admiră frumosul	– palavragii şi frivoli
– cultivă trupul	– creaturi diforme
– vorbesc bine	– gângavi
– transfigurează religios lucrurile cotidiene	– pedanţi avari, cârpănoşi
– aud şi văd	– taie firul în patru şi bufniţe de noapte
– adepţi ai simbolicului	– incapabili de simbolic
– bărbaţi liberi	– sclavi plini de ardoare ai statului
– au o privire curată asupra lumii	– creştini complicaţi
– sunt pesimiştii gândirii	– filistini

194.

Istoria literară a lui Bergk[28] – nici măcar o scânteie a focului grecesc şi a *sensibilităţii* greceşti nu se află în ea.

195.

În programele şcolare, epoca noastră este, într-adevăr, comparată cu cea a lui Pericle, oamenii se gratulează unii pe alţii pentru redeşteptarea sentimentului naţional, şi îmi amintesc de o parodie a discursului funebru al lui Pericle aparţinând lui G. Freytag, în care acest poet, născut în pantaloni călcaţi, înfăţişează fericirea pe care o simt bărbaţii, astăzi peste şaizeci de ani. Toate acestea sunt numai caricatură ! La fel, influenţa lor. Un adânc doliu, batjocură şi retragere rămâne aceluia care a văzut mai mult din ea.

4. GÂNDURI DESPRE GRECI

196.

Sschimbând doar un singur cuvânt al lui Bacon de Verulam[29], putem spune : Infimarum Grecorum virtutum apud philologos laus est, mediarum admiratio, supremarum sensus nullus[30].

197.

Dar cum poate fi slăvit şi glorificat un întreg popor ! De aceea avem şi la greci indivizii.

198.

Şi la greci întâlnim multă *caricatură,* de pildă, în felul, cum cinicii se arată îngrijoraţi de fericirea lor proprie.

199.

Pe mine mă interesează numai felul în care poporul se raportează la educaţia individului ; într-adevăr, nu există nici o îndoială că la greci un anumit lucru se arată favorabil din

punctul de vedere al dezvoltării individului, dar nu datorită *bunătăţii* populare ci luptei împotriva instinctelor rele.

Prin intermediul unor născociri potrivite, marea individualitate poate fi educată cu totul altfel şi la un nivel mai înalt decât a fost educată până acum datorită întâmplării. Aici mai sunt încă speranţe: cultivarea omului important.

200.

Grecii sunt interesanţi şi nemaipomenit de importanţi pentru că au o mulţime întreagă de asemenea mari individualităţi. Cum a fost cu putinţă aşa ceva? Aceasta trebuie s-o studiem.

201.

Până acum istoria greacă a fost scrisă întotdeauna cu optimism.

202.

Puncte alese din antichitate: de exemplu puterea, focul şi elanul percepţiei antice a muzicii prin prima odă pythică[31], puritatea observaţiei istorice, recunoştinţa faţă de binefacerile culturii, sărbători ale focului, sărbători ale cerealelor. Înnobilarea geloziei, grecii ca poporul cel mai gelos. Sinuciderea, ura faţă de bătrâneţe şi sărăcie. Empedocle despre dragostea sexuală.

203.

Trup sănătos, ager, sens clar şi adânc în contemplarea lucrurilor celor mai evidente, purtare liberă, bărbătească, credinţă în originea aleasă şi în educaţia bună, destoinicie războinică, gelozie în 'αριστεύειν [32], plăcerea pentru arte, respectul timpului liber, simţul individualităţii libere, al simbolicului.

204.

Cultura spirituală a Greciei este aberaţia instinctului politic copleşitor al lui 'αριστεύειν. Πόλισ[33]-ul este cel care refuză cel mai mult noua cultură. Totuşi cultura a existat.

205.

Ce înseamnă dacă spun că, puse toate una peste alta, grecii au fost totuşi mai morali decât oamenii moderni? Felul cum în acţiunea lor se lasă văzut sufletul ne arată deja în sine că în ei nu a existat sfiiciune, că nu au avut o rea conştiinţă. Au fost mai deschişi, mai pătimaşi, cum sunt şi artiştii, îi însoţeşte aceeaşi naivitate copilărească; aşa se face că, în ciuda oricărui rău, există totuşi în ei ceva curat, ceva care îi aşează aproape de sfinţenie. Uimitor de multe individualităţi demne de luat în atenţie: nu întâlnim în aceasta o moralitate mai înaltă? Dacă ne închipuim că un caracter se definitivează încet, atunci totuşi ce face cu putinţă, în cele din urmă, atât de multe individualităţi? Între altele, poate *înfumurarea,* rivalitatea? Posibil! Puţină bucurie faţă de lucrurile convenţionale.

206.

Grecii sunt *geniul* între popoare.

Natură copilărească, creduli.

Pasionali. Trăiesc în mod inconştient naşterea geniului. Duşmanii timidităţii şi ai insensibilităţii. Durere. Fapte fără nici o cauză. Felul în care privesc în interiorul mizeriei cu un temperament în mod genial vesel, strălucitor. Înţelegere adâncă în conceperea şi clarificarea lucrurilor celor mai evidente (foc, agricultură). Mincinos, neistoric. Recunoaştere instinctivă a importanţei culturale a polisului; centrul şi periferia favorabile oamenilor mari (putinţa de a îmbrăţişa cu privirea o comunitate orăşenească dar şi posibilitatea de a se adresa acesteia ca întreg). Individul pe care polisul l-a ridicat la cea mai importantă putere. Invidie, gelozie, întocmai ca la oamenii geniali.

207.

La greci lipseşte luciditatea. Sensibilitatea exagerată, viaţă nervoasă şi cerebrală intensificată la maximum, violenţă şi pasionalitatea voinţei.

208.

„A vedea necontenit în individual generalul, tocmai aceasta constituie trăsătura fundamentală a geniului". Schopenhauer. Să ne gândim la Pindar. ş.c.l. După Schopenhauer, rădăcina cumpătării se află, înainte de toate, în *claritatea* cu care grecii se trezesc la realitate şi la ei înşişi, şi cu aceasta devin conştienţi de ele.

„Separarea împinsă departe a voinţei şi a intelectului" este caracteristică geniului la fel ca şi grecilor.

„Fundamentul *melancoliei*, care însoţeşte geniul, se află în aceea că cu *cât voinţa de a trăi este luminată de un intelect mai strălucitor, ea înţelege cu atât mai clar mizeria stării sale*". Schopenhauer. La fel la greci.

209.

Cumpătarea grecilor în ceea ce priveşte risipa simţurilor, în mâncare şi în băutură, şi plăcerile găsite în ele : jocurile olimpice şi divinizarea lor – aceasta ne arată, de fapt, cum erau.

În cazul geniului, „intelectul va arăta acele greşeli care, în mod obişnuit, nu lipsesc când o unealtă este folosită pentru ceea ce nu este făcută".

„Geniul devine, mai mult sau mai puţin nefolositor pentru viaţă întrucât abandonează voinţa, adesea, în momentul cel mai nepotrivit, ba chiar, în comportarea sa, aminteşte uneori de nebunie".

210.

Cât de mult contrastează romanii prin seriozitatea lor seacă cu genialii greci ! Schopenhauer : „Acea seriozitate de viaţă solidă, practică, pe care romanii o numesc gravitate, presupune că intelectul *nu*-şi părăseşte serviciul în slujba voinţei, pentru a rătăci pe un teren care nu îl priveşte."

211.

Ar fi fost un noroc cu mult mai mare dacă *perşii* şi nu *romanii* ar fi devenit stăpâni peste greci.

212.

Calităţile geniului fără geniu sunt cele pe care le întâlnim la grecul mediu, în esenţă, toate trăsăturile cele mai periculoase ale caracterului şi ale sufletului.

213.

Geniul face tributar orice semitalent: astfel, perşii îşi trimit până şi ambasadorii lor la oracolele greceşti.

214.

Cel mai fericit destin care poate fi oferit geniului este scutirea de orice activitate şi timpul liber; în felul acesta ştiu grecii să aprecieze. Împotriva muncii! Romanii au numit *nugari*[34] orice intenţie şi strădanie a grecilor.

Nu există un drum de viaţă fericit al geniului, el stă în opoziţie şi luptă contra epocii sale. La fel şi grecii, nesigur, instinctiv, se străduiau (în polis) să-şi creeze un lăcaş sigur. În cele din urmă, totul s-a prăbuşit în politică. Au fost nevoiţi să facă faţă în afară; aceasta a devenit tot mai greu, iar în cele din urmă imposibil.

215.

Cultura greacă se sprijină pe o relaţie de dominare în care o clasă mică la număr stă în faţă cu de patru până la nouă mii de ori atâţia sclavi. Cât priveşte *masa*, Grecia a fost o ţară locuită de barbari. De altfel, cum i-am putea socoti drept umani pe antici! Contrastul dintre geniu şi cel care-şi cerşeşte pâinea, cel pe jumătate animal ce trage la jug şi poartă povara. Grecii credeau în diferenţa dintre specii. Schopenhauer se miră de ce naturii nu i-a făcut plăcere să descopere două specii deosebite.

Barbarul se raportează la grec ca şi „scoica lipită de stâncă, nevoită să aştepte tot ceea ce îi aduce întâmplarea, faţă de animalul care se mişcă liber, sau chiar înaripat". O imagine schopenhaueriană.

216.

Grecii ca singurul popor genial al istoriei universale; astfel se prezintă şi ca elevi (als lernende); ei se pricep cel mai bine să înveţe, şi ceea ce au preluat de la alţii nu au folosit numai drept decor şi zorzoane precum romanii.

Polisul constituie o descoperire feniciană, până şi în aceasta grecii au fost nişte imitatori. Timp îndelungat şi-au însuşit ca diletanţi bine dispuşi câte ceva din toate; până şi Afrodita este feniciană. Nici ei nu neagă că au lucruri importante neoriginale.

217.

Forma cea mai fericită şi mai comodă a situaţiei social-politice se întâlneşte cel mai puţin la greci; acesta este scopul care pluteşte înaintea visătorilor noştri în ceea ce priveşte viitorul. Groaznic! Cu cât mai mult spirit cu atât mai multă suferinţă (aşa cum o dovedesc grecii) – aceasta este măsura conform căreia trebuie să judecăm. Deci: cu cât mai multă prostie cu atât mai multă tihnă. În cultură, filistinul este creatura cea mai mulţumită de sine din câte au existat vreodată sub soare, pesemne că este un prost de-a binelea.

218.

Din duşmănia de moarte reciprocă a crescut polisul grec şi acel α'ιὲν 'αριστεύειν[35]. Elenitatea şi filantropia erau adversare, deşi, deja, anticii s-au flatat suficient unii pe alţii.

În lumea elenă învrăjbită, Homer este grecul pan-elen. Şi în *Symposion* ni se arată pofta de concurenţă a grecilor sub forma unei discuţii spirituale.

219.

Nimicirea reciprocă perfidă este de neocolit atâta timp cât fie şi măcar un singur πόλις a vrut să trăiască, invidia sa faţă de tot ceea ce este mai înalt, lăcomia, zdruncinarea mo-

ralităţii sale, degradarea în sclav a femeii, lipsa de scrupule în jurământ, crimă şi asasinat.

Primejdioasa putere a stăpânirii de sine, de pildă, la cetăţean, la Socrate, ce era în stare de orice rău.

220.

Statul atenienilor a fost făcut nemuritor de simţul strălucitor pentru *ordine* şi organizare ! Cei *zece* strategi ai Atenei ! Nebunie ! Un sacrificiu prea mare pe altarul geloziei.

221.

Odihna spartanilor se află în sărbători, vânători şi războaie ; viaţa lor de toate zilele era prea aspră. Statul lor, luat în totalitatea sa, constituie totuşi o caricatură a polisului şi coruperea Helladei. Crearea spartanului perfect – dar cum este el măreţ dacă pentru crearea lui a fost nevoie de un stat atât de brutal.

222.

Înfrângerea politică a Greciei constituie cel mai mare eşec al culturii : pentru că a adus la suprafaţă acea teorie îngrozitoare conform căreia cultura poate fi ocrotită numai dacă suntem înarmaţi până în dinţi şi ne-am tras mănuşi de box. Al doilea mare eşec l-a constituit apariţia creştinismului : acolo forţa brută, aici raţiunea tâmpă au fost cele care au condus la victoria asupra geniului aristocratic al popoarelor. A fi filo-eleni înseamnă : a fi adversari ai forţei brute şi ai raţiunii tâmpe. Sparta a pricinuit pieirea Helladei în măsura în care a constrâns Atena să acţioneze într-o confederaţie de state şi să se dedice în întregime politicii.

223.

Există domenii unde raţiunea nu provoacă decât tulburarea ordinii şi filologul, întrucât el nu are altceva, se pierde, şi nu vede niciodată adevărul ; de exemplu, în studiul mitologiei

greceşti. Fireşte, fantastul nu are nici o pretenţie: trebuie să avem fantezie greacă şi ceva din cucernicia greacă. Până şi poetul nu trebuie să fie consecvent cu sine şi, de altfel, consecvenţa este aceea cu care grecii se împacă în ultimul rând.

224.

Aproape orice divinitate greacă este multiplu stratificată: un strat stă sub celălalt, când legate intim, când abia cimentate. Separarea lor ştiinţifică abia dacă îmi pare cu putinţă, pentru aceasta nu poate fi dată nici o metodă bună: deducţia sărăcăcioasă, pe calea analogiei, contează aici, deja, ca o foarte bună deducţie.

225.

Cât de departe trebuie să fii de greci pentru a-i crede capabili de o asemenea autohtonie mărginită, precum Ottfried Müller?[37] Cât de aproape de creştinism ca să-i luăm drept nişte monoteişti originali, precum Welcher![38] Cât se căznesc filologii cu problema dacă Homer într-adevăr a scris, în loc să înţeleagă principiul mai înalt că arta greacă a avut o lungă duşmănie interioară faţă de scris şi nu s-a vrut citită.

226.

În *cultul religios* se păstrează o *treaptă mai timpurie a culturii,* în el se află ceva care „supravieţuieşte". Epocile care îl sărbătoresc nu sunt totuna cu acelea care le-au născocit. Opoziţia este adesea foarte variată. Cultul grec ne întoarce înapoi la un sentiment şi o moralitate premergătoare lui Homer şi acesta este lucrul aproape cel mai vechi pe care îl ştim despre greci, mai vechi decât mitologia pe care poeţii au prelucrat-o substanţial în forma în care o cunoaştem. Putem oare *numi grec* acest cult? Mă îndoiesc: ei sunt cei care împlinesc şi nu cei care descoperă. Prin această frumoasă împlinire ei *se conservă.*

227.

Rămâne foarte îndoielnic dacă se putea conchide, pornind de la limbi, cu privire la apartenenţa naţională şi la înrudirea cu celelalte popoare; o limbă învingătoare nu este altceva decât semnul frecvent (nu o dată în conformitate cu regula) al unei biruinţe încununate de succes. Unde oare au fost vreodată popoare autohtone! Este un concept total nelămurit să vorbeşti despre nişte asemenea greci care încă nu au trăit în Grecia. Specificul grec este cu mult mai puţin construcţie proprie şi cu mult mai mult rezultatul instituţiilor adoptate şi al limbii acceptate.

228.

Locuind în munţi, călătorind mult, schimbând locul cu repeziciune, deja prin aceasta ne putem identifica cu zeii greci. Cunoaştem şi trecutul şi aproape chiar şi viitorul. Ce-ar spune un grec dacă ne-ar vedea!

229.

Zeii îl fac şi *mai rău* pe om; aşa este natura omenească. Aceluia pe care nu îl iubim îi dorim să fie mai rău şi, apoi, ne bucurăm. Aceasta aparţine unei filosofii posomorâte a urii, care nu a fost încă scrisă, deoarece ea este peste tot *pudendum*[39], pe care o resimte oricine.

230.

Homer, panelenicul, îşi află bucuria în zburdălnicia zeilor, dar este demn de admiraţie felul în care ştie să le acorde din nou demnitate. Această primejdioasă încordare a puterilor proprii este însă greacă!

231.

De unde provine deci *invidia zeilor?* Nu se crede în bucuria liniştită şi tăcută, ci numai în cea arogantă. De bună

seamă, grecii au avut proastă dispoziţie, sufletul le era foarte uşor vulnerabil: îi întristează priveliştea fericiţilor. Aceasta e o trăsătură *greacă*. Unde a fost dată o capacitate excepţională, acolo şirul celor geloşi desigur era enorm de mare. Dacă nenorocirea îl ajungea pe cineva, atunci se spunea: „aha! şi el era prea orgolios". Şi fiecare s-ar fi comportat la fel, dacă ar fi fost tot atât de talentat, înfumurat: şi fiecare ar fi jucat, cu plăcere, însuşi rolul zeului care trimite nenorocirea.

232.

Zeii greci nu pretindeau schimbarea gândirii, nu erau defel incomozi şi insistenţi; de aceea a şi fost posibil să fie luaţi în serios şi să se creadă în ei. De altfel, în epoca lui Homer esenţa elenităţii este deja gata: pentru aceasta este necesară superficialitatea ideilor şi fanteziei astfel ca dispoziţia, în mod exagerat pasională, să se potolească şi să se elibereze întrucâtva.

233.

Pentru cele mai importante idei există în fiecare religie un analogon într-o stare sufletească: Dumnezeul lui *Mohamed*: singurătatea în deşert, răcnet îndepărtat de leu, viziunea unui războinic îngrozitor. Dumnezeul *creştinilor*: toate cele la care se gândesc femeile şi bărbaţii prin cuvântul „iubire". Dumnezeul *grecilor:* o făptură frumoasă, de vis.

234.

Pentru un astfel de politeism ca acela al grecilor se cere mult spirit; desigur, ne purtăm mai economicos cu spiritul dacă avem numai un *singur* Dumnezeu.

235.

Fundamentul moralei greceşti nu este religia, ci polisul. Preoţii lor erau numai ai zeilor individuali, şi nu reprezen-

tanţi ai religiei întregi; deci nici un fel de *ordin* preoţesc. Tot aşa, nici un document sfânt.

236.

Zeii ce duc o „viaţă uşoară"; aceasta este cea mai înaltă înfrumuseţare, de care lumea a avut parte; simţind cât de greu este să trăieşti.

237.

Vorbeşte raţiunea din ei cât de amarnică şi groaznică le apare atunci viaţa! Nu se înşeală. Dar fentează viaţa prin minciuni: Simonide ne sfătuieşte să concepem viaţa ca un joc: seriozitatea le este prea cunoscută ca durere. Nenorocirea oamenilor reprezintă o plăcere pentru zei, dacă ea le este spusă prin cânt. Grecii ştiau că numai prin artă mizeria poate să se transforme în plăcere, *vide tragoediam.*[40]

239.

Nu este deloc adevărat că grecii şi-au îndreptat atenţia numai către viaţa din *lumea de aici.* I-a torturat şi frica de moarte şi de infern. Dar nici o părere de rău sau pocăinţă.

239.

Apariţia corporală a zeilor, ca în invocaţia sapphică adresată către Afrodita, *nu* trebuie înţeleasă ca o libertate poetică, apariţiile acestea constituie halucinaţii frecvente. Într-un mod cu totul superficial, foarte multe, chiar şi *dorinţa de moarte,* le considerăm drept retorice.

240.

„Omul răbdător" este în mod caracteristic grec: Prometeu, Heracles. *Mitul eroilor* a devenit pan-elenic: pentru aceasta a fost nevoie, firește, de un poet.

241.

Cât de *reali* erau grecii chiar şi în lucrurile inventate, cum au creat mai departe realitatea, cât de mult nu s-au dorit departe de ea.

Amplificarea lucrurilor prezente în uriaşe şi eterne, de exemplu, la Pindar.

242.

Care este starea pe care doar grecii au considerat-o ca model al vieţii în Hades ? Fără sânge, ca de vis, anemică ; o intensificare repetată a *bătrâneţii*, în care amintirea se atrofiază şi corpul încă şi mai mult. Bătrâneţea bătrâneţii – astfel trăim noi în ochii grecilor.

243.

Caracterul copilăros al grecilor, aşa cum îl vedeau egiptenii.

244.

Nu grecii, ci egiptenii sunt într-adevăr *poporul ştiinţific,* poporul literaturii. Ceea ce la greci apare ca fiind ştiinţă provine din Egipt şi, mai târziu, se întoarce acolo, pentru ca din nou să se unifice cu vechiul proces. Cultura alexandrină este amestecul celei greceşti şi egiptene : şi dacă lumea nouă se racordează la cultura alexandrinilor, atunci ea are ...

245.

Egiptenii sunt cu *mult mai mult* un popor *al scrisului* decât grecii. Atât împotriva lui Wolf. Primele cereale la Eleusis, primii struguri la Teba, primul smochin, măslin. Egiptul şi-a pierdut în mod fundamental miturile.

246.

Vibraţia nematematică a coloanei din Paestum[41] constituie un analogon al modificării de tempo : vioiciunea în locul mobilităţii mecanice.

247.

Acea dorinţă de a dispune de ceva cert în estetică ne ademeneşte să-l adorăm pe Aristotel; cred că se poate demonstra progresiv că nu înţelege nimic din artă şi ceea ce admirăm atâta la el nu constituie altceva decât ecoul discuţiilor inteligente ale atenienilor.

248.

În *Socrate* se deschide, dintr-o dată, în faţa noastră, un proces de conştiinţă, din care, mai târziu, vor proveni *instinctele omului teoretic*: anume, că cineva este mai degrabă gata să moară decât să ajungă debil spiritual.

249.

La sfârşitul antichităţii se mai află încă figuri în întregime păgâne care sunt mai frumoase, mai pure şi mai armonioase decât toţi creştinii: de exemplu Proclus. Misticismul, sincretismul său sunt lucruri pe care tocmai creştinismul nu are dreptul să i le impute. În orice caz, eu aş dori să trăiesc împreună cu *acestea*. În comparaţie cu *acestea*, creştinismul nu este decât abrutizarea cea mai crudă cu putinţă, care a fost aranjată pentru mase şi ticăloşi.

Proclus[42] care într-un cânt sărbătoresc adoră Luna ce răsare.

250.

O dată cu creştinismul a dobândit preponderenţă o religie care corespunde unei stări pre-greceşti a omului; credinţă în evenimente miraculoase, în toţi şi în fiecare, sacrificii sângeroase, frică superstiţioasă de pedeapsa demonilor, îndoiala de noi înşine, frământare ecstatică şi halucinaţie; omul însuşi devine arena unde se înfruntă spiritele bune şi rele.

251.

Toate direcţiile istorice şi-au încercat puterile cu antichitatea ; a mai rămas doar viziunea *critică*. Numai că prin aceasta nu trebuie să se înţeleagă o critică conjuncturală şi istorico-literară.

252.

Toate felurile de a trata istoria au fost încercate deja în antichitate. Însă, înainte de toate, am dobândit suficientă experienţă pentru ca, acum, să facem folositoare pentru noi istoria antică – fără ca prin aceasta să mergem până la fundamentele antichităţii.

253.

Privim înapoi la omenirea unui timp destul de vechi ; oare cum va arăta odată acea omenire care ne va privi de tot atât de departe ? Care va găsi cândva că suntem scufundaţi în întregime în rămăşiţele vechii culturi ! Care îşi află o consolare numai în aceea că este „săritoare şi bună", şi refuză orice alt fel de mângâiere ! Creşte şi frumuseţea din vechea cultură ? Cred că *urâţenia noastră* depinde de reziduurile noastre metafizice ; cauza acesteia este încâlceala moravurilor noastre, căsătoriile noastre rele ş.c.l. Omul frumos, omul care e sănătos, moderat şi întreprinzător creează, pe urmă, frumosul şi în jurul său, după modelul său însuşi.

254.

Orice istorie de până acum a fost scrisă din punctul de vedere al succesului şi anume în presupoziţia că succesul are întotdeauna ceva raţional. Aceasta este situaţia şi cu istoria greacă : ea nu se află încă în posesia noastră. Aşa este aceasta, în general : unde se găsesc acei istorici care nu pri-

vesc lucrurile dominaţi de vorbe goale? Îl văd numai pe unul; Burckhardt[43]. Pretutindeni un larg optimism cât priveşte ştiinţa. Întrebare: „ce anume s-ar fi întâmplat dacă aceasta sau aceea nu ar fi intervenit" este respinsă aproape în unanimitate şi, totuşi, aceasta constituie întrebarea cardinală din pricina căreia orice lucru devine istoric. Să privim numai, fiecare, viaţa noastră. Dacă în istorie căutăm un plan, constatăm aceasta în intenţiile unui om mare, poate ale unui neam, ale unui partid. Orice altceva este confuzie. Aceeaşi divinizare a *necesităţii* şi în ştiinţele naturii.

Germania a ajuns clocitoarea optimismului istoric: pentru aceasta poate fi făcut vinovat şi Hegel. Căci nu există nimic altceva prin care el să fi înrâurit atât de fatal cultura germană. Tot ceea ce a fost apăsat de succes acum începe, treptat, să se revolte; istoria ca şi ironia învingătorilor, convingerea şi devoţiunea în faţa faptului – ceea ce, acum, se numeşte „simţul pentru stat". De parcă numai aceasta ar mai fi trebuit să se naturalizeze. Cine nu înţelege cât de brutală şi lipsită de sens este istoria, acela nu va putea înţelege nici imboldul de a o face raţională. Să ne gândim numai cât de rară este o asemenea cunoaştere raţională a vieţii proprii, precum la Goethe: oare ce trebuie să se întâmple cu toate aceste existenţe obscure şi oarbe, dacă acţionează haotic împreună şi unul împotriva celuilalt.

În mod special, este o naivitate, când Hellwald[44], autorul unei istorii a culturii, ne refuză tot ceea ce este „ideal" întrucât, întotdeauna, istoria îşi încheie socotelile pe rând, unul după celălalt.

255.

A aduce, fără nici o timiditate, o lumină asupra lipsei de sens care se manifestă în faptele omeneşti, acesta este scopul fraţilor şi tovarăşilor noştri de luptă. Atunci, poate, vom putea deosebi ce anume este fundamental şi fără leac şi ce anume mai poate fi încă reparat. Dar, orice „providenţă" trebuie ţinută departe: căci aceasta constituie un concept cu ca-

re ne uşurăm în mod excesiv treaba. Spiritul acestei intenţii vreau să-l torn în ştiinţă. A duce înainte *cunoaşterea omului!* Binele şi raţiunea care se află în om sunt întâmplătoare sau aparente ori opusul a ceva lipsit de sens. Odată, cândva, nu o să mai fie dat nici un alt gând ca *educaţie.*

256.

Nu susţin renunţarea în faţa *necesităţii* – pentru aceasta ar trebui, mai întâi, s-o *ştim* ca necesară. Poate există necesităţi multiple; dar aşa, în general, aceasta totuşi nu e altceva decât lenevie.

257.

Acum, cunoaşterea istorică înseamnă să recunoaştem cu cât şi-au uşurat treaba toţi oamenii care cred în providenţă. Nu există nici o providenţă. Dacă faptele omeneşti decurg sălbatic şi dezordonat, nu trebuie crezut că prin aceasta un Dumnezeu urmăreşte un scop anume sau că el le aprobă. Putem aprecia, fără nici un pericol, că istoria creştinismului pe pământ este una din părţile cele mai groaznice ale istoriei şi că aceasta, odată, *trebuie* să ia sfârşit. Desigur, prin creştinism s-a prelungit în epoca noastră şi antichitatea; şi dacă acesta dispare, dispare şi mai mult şi înţelegerea antichităţii. Acum, este timpul cel mai potrivit să o recunoaştem: deja, nu mai suntem conduşi de nici o prejudecată în favoarea creştinismului, dar îl înţelegem, şi prin el şi antichitatea, însă numai întrucât cele două sunt identice.

258.

Capetele filosofice trebuie să ne pună odată în faţă întreaga socoteală cu antichitatea. Dacă vom avea aceasta, abia atunci vom trece dincolo de ea. Prin greşelile care ne frământă depindem prea mult de antichitate pentru ca, încă multă vreme, să o tratăm cu bunăvoinţă. Vina antichităţii este că

cel mai groaznic păcat al omenirii, creştinismul, a putut deveni cu putinţă aşa cum a devenit. O dată cu creştinismul va fi măturată şi antichitatea. Acum, încă el stă prea aproape de noi aşa că, desigur, nu îl putem judeca drept. În modul cel mai oribil cu putinţă el a fost folosit pentru oprimare, a sprijinit asuprirea religioasă mascând-o prin „cultură". Cel mai nostim este că „antichitatea a fost învinsă de creştinism"! Aceasta a fost un fapt *istoric* şi, astfel, preocuparea pentru el a devenit nevinovată. Dă, este tot atât de plauzibil să găsim etica creştină ca fiind „mai adâncă" decât Socrate! Platon putea fi deja asimilat. Aceasta e rumegarea repetată a acelei lupte care s-a isprăvit deja în primele secole. Numai că, acum, în locul antichităţii, pe atunci încă pe bună dreptate vizibilă, a păşit o stafie destul de palidă şi, în mod firesc, şi creştinismul a devenit destul de fantomatic. Este o luptă *ce urmează* bătăliei decisive, freamătul de după. În cele din urmă, acele puteri din care este alcătuită antichitatea au păşit la lumina zilei, în creştinism, toate în cea mai brutală formă; nu este nimic nou, numai cantitativ extraordinar.

259.

De *cultura antică* ne *desparte* pentru totdeauna faptul că *fundamentul* ei a devenit pentru noi total *perimat.* Prin aceasta, critica elenităţii este totodată şi critica creştinismului, întrucât fundamentele credinţei în spirit, în cultul religios, în vraja naturii sunt aceleaşi. Acum, mai sunt încă multe trepte *învechite,* dar încep deja să se *prăbuşească.*

În aceasta ar consta sarcina: să înfăţişăm elenitatea, şi cu aceasta şi creştinismul, ca fiind irecuperabile: şi cu aceasta şi fundamentele de până acum ale societăţii şi ale politicii noastre.

260.

Creştinismul a învins antichitatea – da, este uşor de spus aceasta. Mai întâi, el însuşi constituie un fragment de antichitate; al doilea, a conservat antichitatea; al treilea, nici nu s-a

aflat în luptă cu epocile autentice ale antichităţii. Mai bine spus: pentru a supravieţui, creştinismul a fost nevoit să se lase înfrânt de spiritul antichităţii; ca exemplu, ideea de imperiu, de comunitate ş.c.l. Până astăzi, suferim din pricina dezordinii şi neclarităţii generale a naturii umane, din cauza acelei mîncîuni spirituale pe care creştinismul a adus-o omenirii.

261.

Este rizibil de văzut cum în timpurile mai noi aproape orice ştiinţă şi artă creşte iar, din acea sămânţă, pe care a adus-o vântul antichităţii şi cum creştinismul apare numai ca un îngheţ rău, într-o noapte lungă, când se putea crede că s-a terminat, pentru totdeauna, cu raţiunea şi cinstea omenească. Lupta împotriva omului natural a dat naştere omului nenatural.

262.

O dată cu dispariţia creştinismului a devenit mai de neînţeles şi o bună parte a antichităţii şi anume, întreaga bază religioasă a vieţii. Şi numai pentru atât imitarea antichităţii este deja o falsă tendinţă; înşelători şi păcăliţi sunt acei filologi care mai cred încă în ea. Trăim într-o epocă în care concepţii de viaţă diferite stau una lângă alta: de aceea, această epocă este atât instructivă, cum rar alta, şi atât de bolnavă, căci ea suferă deodată de mizeria tuturor direcţiilor. Omul viitorului este omul european.

263.

Reforma germană ne-a îndepărtat de evul mediu: a avut ea nevoie de aceasta? A descoperit din nou vechea contradicţie dintre „păgânism-creştinism"; totodată, a fost un pretext contra *culturii decorative* a Renaşterii; a fost o victorie asupra aceleiaşi culturi care a fost învinsă la începuturile creştinismului.

În privinţa „celor lumeşti", creştinismul a conservat tocmai părerile mai grobiene ale anticilor. Tot ceea ce este mai nobil în căsătorie, sclavie şi stat nu este creştin. A avut nevoie de trăsăturile schimonosite ale lumesculuí pentru a se justifica *pe sine.*

264.

Îmbinarea dintre *umanism* şi *raţionalismul religios* ca trăsătură săsească a fost pusă bine în lumină de către Köchly[45]; tipul acestor filologi este *Gottfried Hermann.*

265.

Consider religiile drept *narcoză:* dar dacă este oferită unor asemenea popoare, ca germanii, este otravă curată.

266.

În ultimă instanţă, orice religie se sprijină pe anumite presupuneri fizice, care sunt date de *mai devreme* şi care îşi adaptează religiile; aşa sunt, de exemplu, în creştinism, opoziţia dintre trup şi suflet, importanţa necondiţionată a Pământului ca şi „lume", întâmplarea miraculoasă în natură. Mai întâi, ajung să domine părerile opuse ca, de exemplu, legea naturală riguroasă, neputinţa şi inutilitatea zeilor, concepţie îngustă cu privire la suflete ca un proces trupesc – *aşa totul s-a sfârşit. Deoarece întreaga eternitate se odihneşte pe asemenea păreri.*

267.

Dacă ne uităm la greci din direcţia concepţiei şi civilizaţiei *evului mediu catolic,* atunci, desigur, ei strălucesc în lumina unei *umanităţi* mai înalte; căci toate cele care li se reproşează trebuie să le reproşăm într-o măsură şi mai mare evului mediu însuşi. Astfel, respectarea celor antici în timpul Renaşterii este în întregime onestă şi îndreptăţită. În unele lu-

cruri, noi am ajuns încă şi mai departe, tocmai pe baza acestei raze de lumină ce se deşteaptă. I-am depăşit pe greci în *clarificarea* lumii prin internediul naturii şi a istoriei omenirii, dispunem de mult mai multe cunoştinţe, judecăţile noastre sunt mai măsurate şi mai justificate. Mulţumită epocii iluminismului, care l-a făcut pe om *mai slab*, s-a răspândit şi o umanitate mai blândă – dar această slăbiciune arată bine şi ne onorează dacă o transformăm moral. Omul dispune, acum, de multă libertate; este treaba lui că se foloseşte atât de puţin de ea: fanatismul gândirii s-a îmblânzit cu mult. Că în cele din urmă vrem să trăim, mai degrabă, în această epocă decât într-o alta este, în esenţă, meritul ştiinţei şi, desigur, nici unei generaţii nu i-a fost dat, ca şi nouă, să aibă o asemenea sumă de bucurii nobile, chiar şi atunci când generaţia noastră nu este în stare, tocmai, de a gusta şi a simţi multele plăceri. Dar, pe lângă o astfel de „libertate", se poate trăi bine numai atunci dacă vrem doar să înţelegem şi nu să participăm – aceasta este dificultatea modernă. Se pare că participanţii sunt şi mai puţin atrăgători decât au fost vreodată; cât de proşti trebuie să fie ei!

Aşa, apare pericolul ca ştiinţa să se răzbune pe noi după cum neştiinţa evului mediu s-a răzbunat tot pe noi. Cu acele religii care au crezut în zei, providenţă, ordine raţională a lumii, minuni şi sacramente, au dispărut şi anumite feluri de viaţă sfântă, de asceză, drept care putem conchide cu uşurinţă asupra unor vătămări şi boli mentale. Opoziţia dintre sufletul pur, necorporal şi trup este, fără îndoială, aproape înlăturată. Cine mai crede încă în nemurirea sufletului! Orice lucru binecuvântat şi fatal, care se bazează deci pe anumite presupuneri fiziologice greşite a devenit firav, imediat ce recunoaştem aceste presupuneri ca fiind greşite. În schimb, actualele presupuneri ştiinţifice fac cu putinţă, la fel de bine, o interpretare şi întrebuinţare filistin îndobitocitoare, ba chiar bestială, cât şi o interpretare binecuvântătoare şi însufleţitoare. Fundamentul nostru în opoziţie cu orice timp premergător este nou, de aceea mai putem încă aştepta ceva de la omenire.

Din punct de vedere al culturii aceasta înseamnă: până acum nu am cunoscut decât o singură formă perfectă – *cultura orăşenească* a grecilor, care se sprijină pe baze mitice şi sociale şi una imperfectă, cea romană, ca o decorare a vieţii împrumutată de la greci. Acum însă, toate fundamentele, şi cele mitice şi cele politico-sociale, s-au schimbat: pretinsa noastră *cultură* nu are nici o trăinicie, întrucât e clădită pe stări şi păreri lipsite de soliditate, aproape dispărute. Înţelegând în întregime cultura greacă, înţelegem deci că a trecut. Astfel, filologul este *marele sceptic* în relaţiile noastre de cultură şi educaţie: aceasta e misiunea sa. Este norocos dacă, precum Wagner şi Schopenhauer, el presimte acele forţe promiţătoare în care se urneşte o nouă cultură.

268.

Acelora care susţin că „de fapt antichitatea rămâne, totuşi, mereu obiect al ştiinţei pure, chiar şi dacă i se contestă toate străduinţiile educative" trebuie să le răspundem astfel: dar unde este aici ştiinţa pură! Trebuie *judecate* fapte şi trăsături, iar judecătorul trebuie să se înalţe deasupra lor: deci, mai întâi, ar trebui să vă străduiţi *la depăşirea antichităţii.* Până când nu faceţi aceasta, ştiinţa voastră nu este pură ci impură şi limitată: aşa cum aceasta se şi poate simţi.

269.

Sarcina ar fi *să învingem* elenitatea prin fapte. Numai că, pentru aceasta, mai întâi, ar trebui s-o cunoaştem. Există şi o asemenea temeinicie care nu constituie decât un pretext pentru inactivitate. Să ne gândim ce a înţeles Goethe din antichitate; desigur nu atâta cât un filolog, dar totuşi suficient pentru ca să se războiască cu ea în mod productiv. Despre un lucru nu *ar trebui* să ştim mai mult decât putem să creăm. Pe lângă aceasta, pentru a cunoaşte ceva cu adevărat, există un singur instrument, să încercăm *să-l facem.* Să încercăm să trăim după modelul antichităţii – imediat ne găsim cu o sută de mile mai aproape de antici decât cu toate sa-

vanteriile. Filologii noştri nu prea ne arată că, într-un fel oarecare, depun *efort pentru a urma* antichitatea – de aceea, antichitatea lor şi apare ca ineficientă pentru şcoală.

Studierea concurenţilor (Renaşterea, Goethe) şi *studierea disperării.*

Impopularitatea noii culturi renascentiste : un fapt groaznic !

270.

Respectarea antichităţii clasice, aşa cum aceasta ne-au arătat-o italienii, aceasta înseamnă, deci, singurul respect serios, dezinteresat, generos, pe care antichitatea l-a primit până acum, este pilda grandioasă a donquijoteriei : deci, în cel mai bun caz, filologia înseamnă aşa ceva. Aşa a fost aceasta deja la savanţii alexandrini, la toţi sofiştii primului şi celui de-al doilea secol, la atticişti[46] ş.c.l. Se imită un lucru cu totul himeric şi se aleargă după o asemenea lume minunată, care nu a existat niciodată. Această trăsătură trece deja prin antichitate ; felul cum erau imitaţi eroii homerici, întreaga relaţie cu miturile are ceva din aceasta. Încet, întreaga elenitate a devenit obiect al donquijoteriei. Nu putem înţelege lumea noastră modernă, dacă nu recunoaştem influenţa uriaşă a fantasticului pur. Este împotriva sa faptul că aici nu poate exista imitaţie. Imitaţia nu este decât un fenomen artistic, deci se îndreaptă înspre aparenţă ; o imitaţie vie poate prelua maniere, gânduri, dar ea nu poate crea nimic. O astfel de cultură, care aleargă pe urmele celei greceşti, nu poate *să producă* nimic. Cu toate că creatorul se poate împrumuta şi hrăni de pretutindeni. Aşa că, numai în calitate de creatori putem avea de la greci ceva care să fie al nostru. Dar în ce anume ar fi creatori filologii ! Este nevoie şi de meserii murdare, de hingheri, de corectori : trebuie să reprezinte filologii o asemenea meserie murdară ?

271.

Deci, ce este astăzi antichitatea în raport cu arta, ştiinţa şi filosofia modernă ? Nu mai este magazia tuturor cunoştinţelor ;

în cunoaşterea naturii şi a istoriei deja am învins aceasta. Asuprirea bisericească a fost înfrântă. Acum, este cu putinţă o cunoaştere *mai pură* a antichităţii, dar, desigur, şi *mai puţin influentă,* mai slabă ? *Aceasta* este adevărat dacă cunoaştem influenţa numai ca *influenţă de masă ;* dar, în apariţia celor mai mari spirite, antichitatea este mai puternică *decât oricând.* Goethe ca *poet-filolof german,* Wagner ca o treaptă încă şi mai înaltă : privirea sa clară cât priveşte singura situaţie demnă a artei ; niciodată o operă antică nu a avut o influenţă atât de puternică precum *Orestia*[47] asupra lui Wagner. *Filologul obiectiv, castrat,* care de altfel este filistin şi luptător cultural, şi pe lângă aceasta se îndeletniceşte cu o ştiinţă pură, constituie, desigur, un fenomen trist.

272.

Între arta şi filosofia *noastră* cea mai înaltă şi antichitatea mai veche – singura cunoscută în mod adevărat – nu există contrazicere : ele se ajută şi se sprijină reciproc. În aceasta constă speranţa mea.

273.

Principalele puncte de vedere ale afirmării ulterioare a antichităţii :

a) Nu se potriveşte pentru omul tânăr : întrucât îl înfăţişează pe om cu o oarecare libertate cât priveşte pudoarea.

b) Nu este potrivită pentru imitaţie nemijlocită, dar ne învaţă pe ce cale s-a atins cea mai înaltă desăvârşire de până acum a artei.

c) Este accesibilă numai pentru puţini şi ar fi nevoie şi aici de o poliţie morală, întocmai ca împotriva pianiştilor răi care vor să-l interpreteze pe Beethoven.

d) Aceşti puţini se măsoară, prin aceasta, cu prezentul nostru în calitate de critici ai acestuia, în schimb măsoară antichitatea prin idealurile lor şi aşa sunt criticii antichităţii.

e) Trebuie studiat contrastul dintre elen şi roman, respectiv dintre elenitatea timpurie şi cea târzie. Lămurirea diferitelor feluri ale culturii.

274.

Cel mai dăunător lucru din lume este *încurajarea unei ştiinţe în defavoarea oamenilor.* Omul devenit anemic este un regres al omenirii. El aruncă, înapoi, o *umbră* asupra tuturor timpurilor. Degenerează cultura, scopul natural al unor ştiinţe: în cele din urmă, ştiinţa însăşi se prăpădeşte din cauza sa: stă acolo încurajată, dar nu are influenţă asupra vieţii sau o influenţează fără efect moral.

275.

Să nu-i folosim pe oameni *drept lucruri!*

Din filologia şi cunoaşterea foarte imperfectă a antichităţii a ieşit un curent de libertate, pe când filologia noastră superior dezvoltată ne subjugă şi omagiază idolul statului.

276.

Poate odată femeile vor fi acelea care se vor ocupa de ştiinţe: bărbaţii trebuie să *creeze* spiritual: state, legi, creaţii de artă ş.c.l.

Antichitatea model trebuie cercetată aşa cum studiem un om *model:* adică imitând ceea ce putem pricepe din ea şi, dacă modelul este foarte îndepărtat, reflectând peste drumuri şi răspântii şi *descoperind* stadiile intermediare.

277.

Măsura cercetării este următoarea: trebuie cercetat numai ceea ce ne stimulează la imitaţie, ceea ce apucăm cu dragoste şi dorim să creăm mai departe. *De aceea,* cel mai potrivit ar fi un canon *ascendent al modelului,* potrivit pentru oameni mai tineri, tineri şi bătrâni.

278.

În felul acesta a întins Goethe mâna după antichitate: întotdeauna cu spirit de concurenţă. Dar cine încă? Nu se vede nici o urmă a unei asemenea pedagogii chibzuite: oare cine ştie că există asemenea cunoştinţe ale antichităţii, care nu pot fi transmise unor oameni tineri!

Caracterul *copilăresc* al filologiei a fost inventat de profesori pentru învăţăceii lor.

279.

Înfăţişarea mereu *mai generală a modelului:* mai întâi oameni, apoi instituţii, în cele din urmă direcţii, intenţii sau lipsa acestora. Forma cea mai înaltă: înfrângerea modelului cu întoarcerea de la tendinţe la instituţii, de la instituţii la oameni.

280.

Vreau o dată să spun în ce deja nu mai cred – şi, de asemenea, în ce cred.

Omul stă în marea vâltoare a forţelor şi îşi închipuie că această învolburare ar fi raţională şi ar avea un ţel raţional: greşeală! Singurul lucru raţional pe care îl cunoaştem este raţiunea cât un grăunte a omului: el trebuie să se străduiască mult şi, întotdeauna, conduce la distrugerea sa dacă vrea să se lase în seama „providenţei".

Raţiunea este singura fericire, toate celelalte pe lume sunt deşarte. Dar, cea mai înaltă raţiune o văd în munca artistului şi el o şi resimte ca atare: dacă există ceva care să poată fi evocat conştient, atunci ni s-ar putea da un sentiment şi mai mare al raţiunii şi al fericirii: de pildă, cursul sistemului solar, naşterea şi educarea unui om.

În iuţeala simţirii şi gândirii se află bucurie: toate celelalte în lume sunt încete, treptate şi proaste. Cine ar putea să simtă alergătura razei de lumină ar fi tare fericit, căci aceasta este într-adevăr rapidă.

A ne gândi la noi înşine ne dă puţină bucurie. Dacă totuşi găsim multă fericire, motivul este acela că, în mod fundamental, nu ne gândim la noi ci la imaginea noastră ideală. Întrucât aceasta este îndepărtată, numai ceea ce este rapid o ajunge din urmă şi se bucură de ea.

Sarcina viitorului este o uniune a unui mare centru al oamenilor pentru a da naştere unor oameni mai buni. Omul individual trebuie să se obişnuiască cu astfel de pretenţii încât, în timp ce se confirmă pe sine, să afirme voinţa acestui centru, de exemplu, în privinţa felului cum îşi alege femeia, a felului cum îşi educă copilul. Până acum nici un individ nu a fost liber sau numai foarte puţini, cu toate că şi ei au fost determinaţi de asemenea reprezentări, dar şi de organizarea rea şi contradictorie a intenţiilor individuale.

281.

Educaţia este mai întâi doctrina despre *necesar,* apoi despre *schimbător* şi *variabil.* Pe tânăr îl introducem în natură, îi arătăm, pretutindeni, modul de funcţionare al legilor, pe urmă legile societăţii civile. Deja aici apare la suprafaţă întrebarea : aşa *trebuia* să fie aceasta ? Progresiv el are nevoie de istorie, pentru a afla cum a devenit aceasta aşa. Însă, în acest mod, el învaţă că aceasta poate fi şi altfel. Câtă putere are omul asupra lucrurilor ! Aceasta este întrebarea oricărei educaţii. Şi, aici, pentru a arăta cât de atlfel ar putea fi aceasta, să-i aducem ca exemplu pe greci. De romani avem nevoie ca să arătăm cum *a devenit aceasta aşa.*

282.

Dacă romanii ar fi dispreţuit cultura greacă, atunci aceasta ar fi dispărut, probabil, definitiv. Oare când ar fi trebuit să reînvie din nou ? Creştinism, romani şi barbari – ce iureş : s-ar fi putut şterge cu totul. Vedem primejdiile în mijlocul cărora trăieşte geniul. Cicero[48] este, deja, şi aşa unul din cei mai mari binefăcători ai omenirii. Pentru genii nu există providen-

ţă : aşa ceva există numai pentru omul obişnuit, de masă, şi nevoile lui : ei găsesc în ea împăcarea, mai târziu, justificarea lor.

283.

Sarcină : *moartea culturii antice* este inevitabilă : pe greci trebuie să-i caracterizăm ca modele şi să arătăm pe ce reprezentări nestatornice se odihneşte orice cultură.

Însemnătatea periculoasă a *artei :* ca şi confirmare şi galvanizare a unor reprezentări moarte şi muribunde ; *a istoriei,* în măsura în care vrea să ne transpună în impresii depăşite. A simţi „în mod istoric", „a fi drept" faţă de lucruri trecute este cu putinţă numai atunci când, totodată, noi suntem dincolo de ele. Dar pericolul din cauza simţirii provocate aici este mare : să-i lăsăm, deci, pe morţi să-şi îngroape morţii lor, aşa nu vom primi noi înşine un miros de mortăciune.

Moartea culturii antice

1. Importanţa studiilor de până acum asupra antichităţii este neclară şi mincinoasă.

2. Întrucât îşi recunosc ţelul, îşi pronunţă propria condamnare la moarte ; căci scopul lor este să înfăţişeze cultura antică însăşi ca ceva care poate fi distrus.

3. Strângerea laolaltă a tuturor reprezentărilor din care a crescut cultura elenă. Critica religiei, artei, societăţii, statului, moravurilor.

4. Negarea împreună cu ea a creştinismului.

5. Arta şi istoria – periculoase.

6. Înlocuirea studiilor asupra antichităţii, întrucât acestea au devenit neputincioase în educaţia tineretului.

Aşa se rezolvă sarcina ştiinţei *istoriei,* şi ea însăşi a devenit inutilă dacă am *condamnat* întreg cercul străduinţelor interior legate între ele al trecutului. În locul ei trebuie să păşească ştiinţa cu privire la viitor.

284.

Nu credem în *semne* şi *minuni,* de acestea are nevoie doar providenţa. Nu există nici rugăciune, nici asceză, nici viziune. Dacă religia este constituită din toate acestea, atunci, pentru mine nu există, mai mult, religie.

Religia mea este, dacă ceva poate fi numit într-adevăr aşa, să lucrez pentru crearea geniului; educaţia este tot ceea ce sperăm; tot ceea ce ne consolează se cheamă artă. *Educaţia este iubirea faţă de ceea ce este creat,* un surplus de iubire care trece dincolo de iubirea pentru sine. Religia este *„iubirea pentru ceea ce este dincolo de noi". Opera de artă este imitarea unei astfel de iubiri care trece dincolo de sine, şi încă o imitare perfectă.*

285.

Stupiditatea voinţei constituie gândul cel mai mare al lui Schopenhauer, dacă judecăm gândurile după puterea lor. În cazul lui Hartmann49 se poate vedea cum el escamotează imediat acest gând. O prostie nu va fi luată de către nimeni drept Dumnezeu.

286.

Noutatea oricărei agitaţii viitoare în lume este, deci: nu este voie *să-i stăpânească* pe oameni din nou prin reprezentări religioase. Dacă ei vor deveni *mai răi?* Nu am observat ca, sub jugul religiilor, să arate buni şi morali; eu nu stau de partea lui Demopheles[50]. Groaza de lumea de dincolo şi, apoi, în general, frica religioasă faţă de pedepsele divine i-au făcut, pe oameni, cu greu, mai buni.

287.

Unde apare ceva mare, cu o durabilitate mai lungă, acolo mai întâi observăm o educaţie mai îngrijită, de exemplu, la greci. Cum au ajuns la ei atâţia oameni la libertate?

A-i educa pe educatori! Dar, cei dintâi trebuie să se educe pe sine înşişi! Şi eu scriu pentru aceştia.

288.

Negarea vieţii nu mai este deja ceva atât de uşor de atins: putem fi chiar pustnici sau călugări – de fapt, ce am negat cu aceasta! Acest concept a devenit acum mai adânc: el este înainte de toate negare în cunoştinţă de cauză, *negare care vrea să fie mai dreaptă şi nu una cu toptanul.*

289.

Vizionarul trebuie să fie plin de iubire, altfel nu va câştiga încrederea oamenilor: Casandra[51].

290.

Celui care vrea să fie bun şi sfânt i-ar veni astăzi mai greu: pentru a fi bun nu ar avea voie să fie *atât de nedrept* faţă de *cunoaştere* precum au fost sfinţii de mai înainte. Ar trebui să fie un sfânt ştiutor: legând una de alta iubirea şi înţelepciunea sa; şi nu ar trebui să mai aibă nimic de a face cu credinţa în zei, semizei sau providenţă; la fel cum nici sfinţii indieni nu au avut nimic de-a face cu aceasta. Ar trebui să fie şi sănătos şi să-şi păstreze sănătatea; altfel, ar trebuie să fie neîncrezător faţă de el însuşi. Şi poate nu ar arăta deloc asemenea unui sfânt ascetic, dimpotrivă, poate întocmai unui om de viaţă.

291.

Cu cât un stat este mai amenajat, cu atât mai istovită este omenirea. Sarcina mea este să-l fac *incomod* pe individ.

Excitaţia eliberării prin luptă a individului!

Desăvârşirea spiritului îşi are *timpul* său în istorie, pentru aceasta este nevoie de o energie moştenită. Statul ideal, deja, este dincolo de aceasta.

292.

Cea mai înaltă judecată cu privire la viaţă, numai din cea mai înaltă energie de viaţă. Spiritul trebuie să fie cât mai departe posibil de *slăbiciune.*

În istoria universală *de mijloc,* judecata va fi cea mai dreaptă, căci acolo există cele mai mari genii.

Crearea geniului, ca singurul care poate cu adevărat să aprecieze şi să nege viaţa.

Salvaţi-vă geniul! – aceasta trebuie să strigăm către oameni, eliberaţi-l! Faceţi totul ca să-l descătuşaţi!

Cei slabi, săracii cu duhul, nu au voie să se pronunţe cu privire la viaţă.

293.

Visez la o societate a oamenilor necondiţionaţi, care nu cunosc cruţarea şi doresc să fie numiţi „distrugători"; ei apreciază totul cu măsura criticii lor, şi se sacrifică pe sine pentru adevăr. Să cadă lumină asupra răului şi falsului! Nu vrem să construim prematur, nu ştiu dacă vom construi vreodată şi dacă nu cumva cel mai bine este să nu construim. Există pesimişti leneşi, resemnaţi – nu vreau să aparţin acestora!

Notele traducătorului

HOMER ŞI FILOLOGIA CLASICĂ

1. *ex professo*-de profesie, profesional. (Lat.)

2. Gorgonele-se numeau trei monştri, cu trup de femeie, având un cap fioros cu şerpi în loc de păr iar în gură cu nişte dinţi asemănători colţilor de mistreţ. Pietrificau cu ochii lor uriaşi pe oricine îi privea. Singură Meduza era muritoare şi, pentru a o ucide, Perseu a mers până la capătul lumii, unde locuiau Gorgonele. Tăindu-i capul, din sângele Meduzei s-a născut Pegas, calul înaripat.

3. Friedrich August Wolff (1756 – 1824), filolog clasic german. În celebra sa lucrare *Prolegomena ad Homerum*, din 1795, concepută ca o introducere la ediţia sa din Homer, susţine că cele două epopei s-au născut ulterior prin ansamblarea unor cânturi mai reduse şi neagă faptul că Homer ar fi autorul ambelor epopei. Cu aceasta este şi unul din iniţiatorii criticii moderne de text: teoriile sale deschid capitolul modern al dezbaterilor privind aşa zisa „problemă homerică".

4. Versurile fac parte din poezia lui Goethe, *Iarăşi Homer*.

5. Se face referinţă la un reprezentant al „celei de a doua sofistici" (vezi şi nota 3 de la *Noi, filologii*). Reprezentanţii ei se recomandă drept nişte oratori desăvârşiţi, sărbătoriţi de marele public, ale căror discursuri contrastează prin stilul lor pompos cu sărăcia lor de conţinut.

6. Heracles-erou grec, la început personificare a idealului bărbătesc de forţă şi curaj; apoi, o dată cu evoluţia generală a mentalităţii greceşti devine un simbol al efortului perseverent către realizarea perfecţiunii morale, ceea ce îl face un model demn de urmat pentru ceilalţi oameni.

7. ... marii gramatici alexandrini- în epoca elenistică Alexandria, oraşul întemeiat de Alexandru Macedon în 331 î.e.n., ajunge un important centru cultural al lumii greceşti. Pe lângă uriaşa bibliotecă ce funcţiona aici, se constituie o vestită şcoală de gramatici ce atinge perioada sa de maximă înflorire în secolul al III – II-lea î.e.n. Reprezentanţii ei, la început poeţi-savanţi iar apoi, din ce în ce mai mult, străluciţi savanţi filologi, s-au ocupat cu ordonarea materialului, pregătirea unor ediţii critice, deschizând astfel calea criticii şi istoriei literare, a ştiinţelor limbii, în general.

8. Chorismaţii- „separatiştii", reprezentanţi antici ai punctului de vedere potrivit căruia *Iliada* şi *Odiseea* aparţin unor poeţi diferiţi.

9. Pisistrate (561/560 – 528/527 î.e.n.)-tiran atenian, protector al artelor şi literelor, un fel de Mecena al vremii sale. În timpul său s-a alcătuit o ediţie a epopeilor homerice, menită să pună capăt ezitărilor tradiţiei în fixarea textului.

10. ... concepţia aristotelică a problemei homerice-Aristotel (384 – 322 î.e.n.), unul din cei mai mari filosofi greci, considera că Homer este autorul celor două epopei *Iliada* şi *Odiseea*, atribuindu-i în plus poemul comic *Marghites (Poetica,* 1448 b3 –37.).

11. *Marghites* – poem comic atribuit lui Homer, prin care acesta este socotit şi părintele poeziei comice. Aristotel împărtăşeşte opinia ce face din Homer autorul acestei lucrări – „De vreo operă din acestea muşcătoare, a unui poet dinainte de Homer, nu se pomeneşte, măcar că poeţi trebuie să fi existat mulţi. De la Homer încoace însă nu lipsesc, cum ar fi *Marghites* al acestuia şi altele la fel ... („Poetica" – 1448b25); „Într-adevăr, în raport cu comedia *Marghites* e ceea ce-s tragediile faţă de *Iliada* şi *Odiseea (Poetica* – 1449a1-2.).

12. Herodot (aprox. 485 – 425 î.e.n.), considerat părintele istoriei; în ale sale *Istorii,* în nouă cărţi, prezintă desfăşurarea conflictelor dintre greci şi barbari, care au dus la războaiele persane.

13. Versurile fac parte din elegia *Hermann şi Dorothea*, pe care Goethe a pus-o ca o introducere în fruntea eposului său cu acelaşi nume:

„Căci cine ar îndrăzni să intre în luptă cu zeii? şi cine cu Unul?" (v. 29).

14. Thebaida (θηβαις)-poem de aproximativ 7000 de versuri, făcând parte din ciclul teban, atribuit, în mod greşit, lui Homer. Menţionat şi în lexiconul Suda şi în Pseudo-Herodot, *Vita Homeri,* sub titlul de *Expediţia lui Amphiaraos.* Subiectul este inspirat de expediţia, sfârşită cu dezastrul atacatorilor, condusă de Polynike şi Adrast, regele Argosului, contra Tebei lui Eteocle.

15. ... epopei ciclice '(Επιχοςχὐχλος)-numele dat unor poeme epice care prelucrează materialul de legende al tradiţiei populare greceşti de la începutul lumii până la moartea lui Ulisse. Epopeile cu acest nume sunt grupate în trei cicluri: mitologic, teban, troian. Istoria luptelor pentru Teba este mai veche decât războiul troian, astfel că Homer face deseori referiri la evenimente petrecute în cadrul acestor lupte. Datorită lui Proclus, personalitate puţin cunoscută de la sfârşitul antichităţii, cunoaştem conţinutul celor mai multe mici epopei ale ciclului epic. Traducere românească, Homer, *Imnuri. Războiul şoarecilor cu broaştele,* Bucureşti, Editura Minerva (B.P.T., 665), 1971, pp. 167 – 203.

16. ... o concurenţă dintre Homer şi Hesiod – în *Munci şi zile* (v. 648 – 652), Hesiod pomeneşte de o victorie a sa în întrecerea poetică ce a avut loc la Chalkis, în Eubeea, în cinstea regelui local Amphidamos, căzut în luptă cu cetatea rivală Eretria: „Eu în Colchida trecut-am la orânduitelentreceri / De Amfidamante-nţeleptul. Multe din vreme ştiute / Premii feciorii lui pus-au, şi pot s-amintesc că eu, printr-un / Imn acolo biruind, căpătat-am cu toarte; / Dar ca prinos dăruitu-l-am Muzelor heliconide ..." Potrivit legendei, rivalul asupra căruia a triumfat Hesiod ar fi fost Homer însuşi.

Faptul acesta a inspirat pe un poet anonim din secolul al II-lea e.n., care, prelucrând nişte elemente mult mai vechi, a scris poemul *Întrecerea dintre Homer şi Hesiod* '(Αγων Ομήρου χαὶ 'Ησιόδου). Deşi câştigător moral este declarat Homer, totuşi, Hesiod primeşte, din mâna regelui, pe fruntea sa cununa de învingător, ca semn de preţuire pentru poemele sale închinate virtuţilor muncii paşnice şi nu grozăviilor războiului. „Vă închină, Hesiod, o, Muze din Helikon, ăst trepied / Semn că l-a biruit prin stihuri, la Chalkis, pe Homer divinul". *(Întrecerea dintre Homer şi Hesiod,* în Homer, op. cit. p. 249).

17. ... Orfeu, Eumolpos, Dedal, Olympos. – Orfeu, poet legendar dar şi fondator al unei noi religii sub forma misterelor orfice, a orfismului, întemeiată pe opoziţia dintre trupul muritor şi sufletul nemuritor, după care trupul (sooma) este închişoarea (sema) sufletului. Eumolpos, cântăreţ şi muzician mitic, străbunul legendar al eumolpizilor, familie străveche din Atena, de origine tracă, căruia i se atribuie instituirea misterelor de la Eleusis, în desfăşurarea cărora un rol ar fi avut şi fiul său, Keryx. În fragmentul 245 din *Noi, filologii,* se pomeneşte de „primele cereale la Eleusis". În misterele eleusine, conform legendei, strugurii constituie un dar al lui Dionysos, primii măslini au fost sădiţi în Attica de Pallas Atena, iar cerealele sunt date de zeiţa Demeter sau Demetra. Tot ea a dat primul smochin eroului Phytalos, pe drumul ce duce de la Atena la Eleusis. Dedal, personaj legendar, mare inventator, autor al primelor statui şi care, lipindu-i nişte aripi de pasăre pe umeri fiului său Icar, l-a făcut să zboare, acesta prăbuşindu-se, apoi, tragic când, apropiindu-se de soare, aripile sale s-au topit. Olympus, cântăreţ şi muzician mitic, care la fel ca şi Marsyas şi Hyagnis, este cântăreţ din flaut la serbările cultului Cybelei şi Corybanţilor. Elev preferat al lui Marsyas. În Phrygia o familie de muzicieni pretindea că descinde din el.

18. *Philosophia facta est* -a devenit filosofie ceea ce era filologie (Lat.). În scrisoarea a CVIII-a a din *Scrisori către Luciliu* ale lui Seneca întâlnim formula, „Astfel, ceea ce era filosofie a devenit filologie" (Seneca, *Scrisori către Luciliu,* Bucureşti, Editura ştiinţifică, 1967, p. 420).

CONCURENŢA HOMERICĂ

1. Alexandru cel Mare (356 – 323 î.e.n.), zis şi Macedon, din 336 î.e.n. rege al Macedoniei în urma asasinării de către Pausanias a tatălui său, Filip al II-lea. Talent militar ieşit din comun, întemeiază, prin sabie, un uriaş imperiu în care ca şi protector al culturii încearcă să realizeze o formulă de sincretism spiritual greco-oriental. Se consideră că după moartea sa începe epoca elenistică, ce constituie totodată şi ultima perioadă din istoria lumii antice.

2. Se face aluzie la versurile 384 – 389, din *Iliada*, privind brutalizarea cadavrului lui Hector de către Ahile:

„Zice şi-ndată-i abate să-i facă ruşine lui Hector;
El amândouă picioarele lui le străpunge la vine
De la călcâi până-n glezne, printr-însele-i trece curele,
Cetluie trupul de car şi-l lasă să-i spânzure capul,
Armele-i mândre luând şi suindu-se-n chelna telegii,
Cailor dânsul dă bici, ..."

Povestea cu Batis, torturat de viu în acelaşi chip de către Alexandru Macedon se află la F. Jacoby, *Fragmente der griechischen Historiker*, 142, 5.

3. În revoluţia din Corcyra ... -insulă în faţa Epirului, care a generat primul incident dintre Atena şi Sparta, ce a dus apoi la războiul peloponesiac (432 – 404 î.e.n.) Episodul revoluţiei din Corcyra este relatat de Tucidide în *Războiul peloponesiac III*, 70 – 85 (Bucureşti, Editura ştiinţifică, 1966, pp. 349 – 358).

4. Musaios-poet trac semilegendar, fiul lui Orfeu. Se pare că ar fi primul poet al misterelor din Eleusis; i se atribuie diferite poeme religioase între care şi un imn dedicat zeiţei Demeter.

5. Eris-zeiţă ce personifică cearta, disputa, discordia, confruntarea.

6. Pausanias-zis şi Periegetul, călător din secolul al II-lea e.n., care a lăsat *Descrierea Greciei*, în zece cărţi, lipsită de valoare literară dar importantă pentru materialul de cunoaştere pe care l-a adunat în ea. Fragmentul la care face referinţă Nietzsche se află în Cartea IX, 31 şi urm.

7. Helicon-munte din Beoţia, Grecia centrală, socotit, conform tradiţiei, lăcaşul Muzelor. Aproape de Helicon se află Ascra, patria lui Hesiod.

8. Hesiod, *Munci şi zile*, versurile 11 – 12, în traducerea lui Ştefan Bezdechi.

9. Hesiod, *Munci şi zile*, versurile 12 – 25.

10. *odium figulinum* ... -ura dintre olari (Lat.).

11. Şi nu numai Aristotel ... - Aristotel citează în mai multe ocazii aceste versuri ale lui Hesiod, ca de pildă în *Etica Nicomahică* -1155b, 1 – 2 - „Alţii, dimpotrivă, spun că toţi cei ce se aseamănă sunt unii faţă de alţii ca olarii între ei", aluzie evidentă la versul 24 din *Munci şi zile* – „dulgher cu dulgher se întrece şi-olarul se-ntrece cu olarul". Citatul va fi reluat de Aristotel şi în *Retorica* – II, 1381b16; *Politica* – V, 10, 1312b5. El apare şi la Platon în *Lysis* –215c.

12. Thamyris, Muzele; Marsyas cu Apollo; Niobe ... – Muzele sunt nişte zeităţi foarte vechi, fiice ale Mnemosinei cu Zeus, care devin apoi protectoare ale muzicii şi ale poeziei (Caliope a epopeii, Clio a istoriei, Terpsihora a poeziei uşoare şi a dansului, Melpomene a tragediei, Talia a comediei, Polimnia a poeziei lirice, Erato a elegiei, Urania a astronomiei, Euterpe a muzicii). Thamyris a vrut să întrecă Muzele prin arta cântatului;

Marsyas a încercat să-l depăşească pe Apollo în arta cântatului la flaut; Niobe se lăuda că are nişte copii mai reuşiţi decât zeiţa Leto, care i-a născut, cu Zeus, pe Apollo şi Artemis. Toţi trei au fost pedepsiţi de către zei cu moartea.. Ilustrări ale conceptelor greceşti de păcat prin exagerare (hybris) şi pedeapsă a zeilor invidioşi şi răzbunători (théoi phtoneroi).

13. Aristotel a făcut odată o listă ... - se află în cartea a III-a azi pierdută a *Poeticii.* Vezi fr. 7 din ediţia W.D. Ross

14. Xenofan din Colofon (aprox. 570–470 î.e.n.), filosof grec, originar din Colofon (Asia Mică), care în 545 î.e.n., când aceasta este cucerită de perşi, se refugiază în Italia de sud. Intemeiază aici şcoala din Eleea. Aristotel se referă la faptul că în câteva din fragmentele pe care ni le-a lăsat (fr. 10; 11; 12; 13; 21), Xenofan, alături de Heraclit din Efes, este unul din primii critici ai poeţilor, în primul rând al lui Homer.

15. Platon (428/27–348/47 î.e.n.), cel mai mare filosof grec, adevăratul părinte al idealismului filosofic, autor al celebrelor dialoguri. În lucrările sale, cu deosebire în *Republica*, în mai multe pasaje, adoptă o atitudine critică faţă de poeţi, şi faţă de reprezentantul cel mai de seamă al acestora, Homer. Vezi în această privinţă, Félix Buffiere, *Miturile lui Homer şi gândirea greacă*, Bucureşti, Editura Univers, 1987.

16. Dacă tânărul Themistocle ... -povestirea poate fi găsită în biografia dedicată lui Themistocle de către Plutarh în, *Vieţi paralele,* Bucureşti, Editura ştiinţifică, 1960, vol. I, pp. 287–288. „Se spune că la Themistocles, datorită ambiţiei, atât de puternic era imboldul de a dobândi faima şi atât de dornic de fapte mari era încât, tânăr fiind-după bătălia de la Marathon împotriva perşilor, când se dusese vestea despre chipul minunat în care Miltiades îşi dusese oştile la luptă–a fost văzut dus pe gânduri şi petrecând noaptea fără somn şi părăsind obişnuitele petreceri. Minunându-se prietenii şi întrebându-l care-i pricina de şi-a schimbat felul de viaţă, el a răspuns: „Nu mă lasă să dorm monumentul biruinţei lui Miltiades". Toţi ceilalţi socoteau că izbânda repurtată la Marathon asupra perşilor este capăt pus războiului, numai Themistocles era încredinţat că acea victorie nu era decât începutul unor lupte şi mai mari. Spre a înfrunta aceste lupte, pentru apărarea întregii Hellade, se pregătea el, ca un tânăr care-şi face legiuite jocuri în palestră, după ce s-a uns cu ulei, dar pregătea şi cetatea, întrezărind încă din vreme ceea ce avea să fie mai târziu" (pp. 287–288).

17. ... pe care ne-o descrie Tucidide ... - în *Războiul peloponesiac* Cartea I-a, 90–93. (Ediţia citată pp. 198–201).

18. Pericle, om de stat atenian, mort probabil în 429 î.e.n. din cauza epidemiei de ciumă ce bântuia Atena şi care, în timpul înţeleptei sale domnii, înconjurat de filosofi, oameni de litere şi arte, ce constituie faima antichităţii greceşti, a reuşit să ridice Atena în punctul maxim al înfloririi sale culturale, încât va deveni însuşi simbolul glorios al Atenei din epoca sa clasică.

19. Episodul la care se trimite aici se află la Plutarh, în biografia lui Pericle din *Vieţi paralele* (ediţia citată, p. 385) „Thucydides era unul dintre oamenii buni şi, foarte multă vreme, a fost potrivnicul lui Pericles în viaţa politică. Vorba spune că Arhidamos, regele spartan, întrebându-l cine se bate mai bine, el sau Pericles, Thucydides a răspuns: «Când eu îl culc la pământ în luptă, el spune că n-a căzut şi învinge, izbutind să convingă pe cei care văd că-i aşa cum zice el»".

20. Fragmentul 121 din Heraclit din Efes, „Bine ar face efesienii dacă s-ar spânzura cu toţii şi ar încredinţa cetatea în mâinile celor nevârstnici, ei, care l-au izgonit pe Hermodoros, cel mai vrednic din mijlocul lor, spunând: printre noi să nu fie unul cel mai vrednic, iar dacă este, să plece unde o şti şi să se adune cu alţii" (Trad. A. Piatkowski şi I. Banu) în vol. „Filosofia greacă până la Platon", Bucureşti, Editura ştiinţifică şi enciclopedică, 1979, vol I, 2, p. 365.

21. Zenon (490–430 î.e.n.), reprezentant de seamă al şcolii eleate, care prin nişte argumente vestite, numite aporii, încearcă să demonstreze contradicţia logică a mişcării care, neputând fi astfel gândită, nici nu poate fi reală. Aici se trimite la aporia cu Ahile cel iute de picior, care nu poate întrece dar nici măcar ajunge din urmă broasca ţestoasă cea leneşă la mers. Se află în *Fizica* (Z, 9, 239b14) lui Aristotel – Al doilea e argumentul zis „Achille". Potrivit acestuia, „zăbavnicul nu va fi ajuns nicicând în fugă de altul mai iute, pentru că cel care urmăreşte trebuie să ajungă mai întâi în chip obligatoriu acolo de unde a pornit cel ce fuge, aşa că în chip obligatoriu zăbavnicul se va găsi de fiecare dată înainte. Argumentul acesta e totuna cu argumentul împărţirii în două: deosebirea stă în aceea că mărimea succesiv atinsă nu mai e dată în două" (în op. cit. 1, 2, p. 223).

22. Pindar (518–438 î.e.n.), poet liric, născut în Beoţia, lângă Teba, Ne-au rămas de la el *Imnuri, Ode* cu caracter triumfal, ultimele grupate în patru cărţi corespunzând fiecare unui concurs panelenic: *Olimpice, Pythice, Nemeene, Istmice.*

23. Simonide (550–460 î.e.n.), poet, născut în insula Chios, trăieşte un timp la Atena, pe lângă Hiparh, fiul lui Pisistrate. Scrie la comandă, la preţuri foarte ridicate, poezii ocazionale, epigrame, ditirambi, peani etc.

24. Protagora (485–411 î.e.n.), filosof şi retor, născut în Abdera şi venit la Atena, unde intră în cercul intelectual constituit în jurul lui Pericle. Este primul dintre marii sofişti greci. Maxima sa fundamentală, „Omul este măsura tuturor lucrurilor", a fost interpretată de antici, Platon şi Aristotel, în sens relativist subiectivist. Personaj în dialogul cu acelaşi nume al lui Platon.

25. *Symposion* sau *Banchetul*, dialog de maturitate al lui Platon.

26. Gorgias (485–380 î.e.n.), filosof şi retor, născut în Leontinoi în Sicilia, elev al retorului Tisias şi venit la Atena. Lucrarea sa *Despre natură sau nefiinţă*, proferează un scepticism împins la extrem, ce neagă existenţa, cunoaşterea şi comunicarea.

27. *hors concours* – în afara concursului (Fr.).

28. Miltiade – personaj istoric grec, care s-a remarcat în lupta de la Maraton (490 î.e.n.) contra perşilor, când sub conducerea sa atenienii i-au învins pe invadatori. A ajuns după aceasta la mare glorie şi vază dar, apoi, opinia publică întorcându-se împotriva sa, este obligat să plătească o mare amendă. Conduse o expediţie contra insulei Paros şi moare curând după aceea din cauza unei răni primite cu această ocazie.

29. Aigos Potamos-Râul caprei, unde în 405 î.e.n., în timpul războiului peloponesiac, spartanii surprind flota ateniană şi o distrug aproape în întregime. După aceasta în 404 î.e.n., atenienii sunt obligaţi să capituleze.

30. Alcibiade- personaj de origine aristocratică, celebru în Atena secolului al V-lea î.e.n., elev al sofiştilor. Ajuns om politic, strateg, este unul din conducătorii nefericitei expediţii contra Siracuzei, sfârşită cu un grav eşec pentru atenieni. Acuzat de atenieni, fuge la Sparta oferindu-şi serviciile contra Atenei. Se refugiază în Asia Mică dar, iertat de concetăţeni, revine în 411 î.e.n. la Atena, remarcându-se prin campanii victorioase contra spartanilor. Apogeul gloriei sale este în 404 î.e.n., în urma unor campanii victorioase în Orient. Totuşi moare sărac în 403 î.e.n.

NOI, FILOLOGII

1. Maximă indiană pe care Nietzsche a găsit-o într-o antologie bilingvă sanscrito-germană, *Indische Sprüche* (Maxime indiene) în ediţia lui O. Böhtlingk, vol. I, p. 335.

2. *bene navigavi* ... -am navigat bine când am naufragiat. (Lat.).

3. sofiştii secolului al doilea ... -reprezentanţii unui curent spiritual, care s-a desfăcut pe la sfârşitul secolului al V-lea î.e.n. din mişcarea marilor sofişti, sub numele de "a doua sofistică". Punctul de vârf al dezvoltării sale cade în secolul al II-lea e.n. (vezi şi nota 5 de la *Homer şi filologia clasică).*

4. Giacomo Leopardi (1798– 1837), cunoscut poet liric italian, care şi-a început cariera prin studii şi cercetări privind antichitatea greacă şi latină. A făcut numeroase traduceri din literatura greacă şi latină, a dat ediţii critice.

5. J. H. Voss (1751 – 1826), poet german care a tradus din marii clasici ai literaturii greco-latine.

6. *Dubito*-mă îndoiesc. (Lat.).

7. Umbrele din Hades ale lui Homer ... -în concepţia homerică despre lume şi viaţă, după moartea omului sufletul său trăieşte în continuare, sub formă de umbră, în lumea subpământeană (Hades). Nietzsche se referă, aici, la cuvintele rostite de umbra lui Ahile :

„Laertiene,
Mai e ceva mai greu să faci, sărmane?
Cum ai putut să vii tu pe tărâmul
Noptatic, unde şi-au locaşul morţii
Nesimţitori, bicisnicele umbre
De oameni răposaţi?

(*Odiseea*, XI, 833 – 838)

8. soartă de Danaide ...-în mitologie, danaidele, fiicele regelui Danaos, au primit pedeapsa de a umple cu apă un butoi fără fund.

9. R. Bentley (1662– 1724), cunoscut filolog clasic englez.

10. G. Hermann (1772 – 1799), filolog clasic german.

11. C. Chr. Lichtenberg (1742 – 1799), fizician şi scriitor german, reprezentant al „filosofiei populare".

12. *sophrosyne* – în concepţia morală a vechilor greci, una din virtuţile fundamentale care desemnează stăpânire de sine, siguranţă, prevedere lucidă.

13. *Il faut dire la verité* ... „–Trebuie să spui adevărul chiar cu sacrificiul propriei tale persoane" (Voltaire). (Fr.).

14. *Ut imprimis* ... – Pentru ca în primul rând să arate ce anume poate fi folosit pentru studiile mai serioase. (Lat.).

15. *Non tam* ...– Nu obişnuiesc să acord modestelor mele corecturi o valoare atât de mare încât să pretind sau să sper o răsplată oarecare deosebită pentru ele. (Lat.).

16. J. Markland (1693– 1766), filolog clasic englez.

17. J. J. Winkelmann (1717– 1768), mare istoric german al artei antice. Principalele sale opere *Consideraţii asupra imitării operelor greceşti în pictură şi sculptură* (1755) şi *Istoria artei antice* (1764), deschid o adevărată epocă în interpretarea artei greceşti şi fenomenului istoric grecesc, în general.

18. *Corpus juris* – culegere sistematică a vechiului drept roman a cărei redactare şi apariţie se leagă de numele împăratului bizantin Justinian (482– 565).

19. τεχνοι, artes-arte, tehnici, meserii. (Gr. şi lat.).

20. brontologie-înseamnă etimologic studiul tunetelor.

21. Demonstene (384 – 322 î.e.n.) – cel mai mare orator grec, care s-a remarcat prin vehemenţa atitudinii sale antimacedonene în vremea când Filip al II-lea,regele Macedoniei,tatăl lui Alexandru, încerca să integreze pe calea armelor Grecia în imperiul său.

22. O. Jahn (1813 – 1869), filolog clasic german.

23. Antigona-fiica lui Oedip, regele Tebei, din care autorii tragici greci au făcut o întruchipare a devotamentului filial, al corectitudinii morale. Destinul ei neîndurător a constituit subiectul mai multor creaţii tragice, dintre care cea mai cunoscută este cea a lui Sofocle.

24. Ifigenia-fiica lui Agamemnon, pe care tatăl ei consimte s-o sacrifice, la îndemnul proroculuui Calhas, pentru ca flota greacă, obţinând un vânt fa-

vorabil din partea zeiţei Artemis, să poată porni în expediţia contra Troiei. Goethe a scris o tragedie *Ifigenia în Taurida*.

25. G. Freytag (1816 – 1895), scriitor şi istoric al culturii, german.

26. E. Hanslick (1825 – 1904), estetician al muzicii, austriac.

27. K. Lachmann (1793 – 1851), filolog german.

28. Th. Bergk (1812 – 1881), filolog clasic german.

29. Francis Bacon (1561 – 1626), lord de Verulam, prin opera sa principală, *Noul Organon* (1620), este unul din întemeietorii gândirii moderne.

30. *Infimarum Grecorum* ... - Pentru filologi, virtuţile mai mici ale grecilor sunt,o laudă, cele mijlocii sunt admirate, iar cele mai mari nu sunt nimic" (Lat.).

31. Prima odă pythică – creaţie poetică a lui Pindar în care acesta face dese referiri la muzică.

32.'αριστεὺειν – expresie homerică ce înseamnă a te evidenţia, a te distinge, a te remarca în luptă, a fi viteaz.

33. η πόλις – cetatea greacă (Gr.).

34. *nugari* – neastâmpăr, neseriozitate, nebunie. (Lat.).

35. αιεν 'αριστεὺειν– a te evidenţia, distinge, remarca permanent, a fi permanent viteaz. (Gr.). Este o referire la Iliada, VI. 207 – 208.

„El mă trimise la Troia şi-mi dete-nadins o povaţă,
Veşnic întâiul în arme să fiu şi să-ntrec pe oricine"

36. cei zece strategi ai Atenei-cele zece corpuri care alcătuiau armata ateniană aveau fiecare în frunte un conducător numit strateg.

37. K. O. Müller (1717 – 1840), filolog clasic şi arheolog german.

38. F. G. Welcher (1784– 1868), filolog german.

39. *pudendum* – de ruşine, ruşinos. (Lat.).

40. *vide tragoediam*, ... – vezi tragedia. (Lat.).

41. coloana din Pestum ... – este vorba de coloana unui templu grec.

42. Proclus (411 – 485), filosof atenian neoplatonician.

43. J. Burckhardt (1818 – 1895), celebru istoric de artă şi al culturii, german, profesor al Universităţii din Basel.

44. F. A. Hellwald (1842 – 1892), istoric german al culturii.

45. H. Köchly (1815 – 1867), filolog german.

46. la atticişti ... – scriitorii greci ai epocii elenistice care foloseau dialectul attic al limbii greceşti.

47. *Orestia* – trilogie tragică aparţinând lui Eschil (525 – 456 î.e.n.), alcătuită din *Agamemnon*, *Choeforele* şi *Eumenidele*. Eschil l-a influenţat în concepţia sa despre drama muzicală pe marele compozitor german romantic, Richard Wagner (1823 – 1883).

48. Cicero (106 – 43 î.e.n.), om de stat, jurist, orator, filosof, reprezentant de seamă al literaturii latine.

49. Ed. v. Hartmann (1842 – 1906), filosof german, reprezentant al direcţiei iraţionaliste în care evoluează gândirea germană de după Hegel. Renu-

mele i se datorează operei sale principale *Filosofia inconştientului* („Philosophie des Unbewußten") (1869).

50. Demopheles-personaj din dialogul Despre religie („Über Religion") din culegerea *Parerga şi Paralipomena*, aparţinând lui Schopenhauer (1788–1860).

51. Casandra-fiica lui Priam, regele Troiei, prezicătoare ale cărei profeţii nu erau crezute. Astfel, a prezis că Paris va provoca pieirea cetăţii sau primejdia pe care o reprezintă calul de lemn abandonat de greci în faţa zidurilor Troiei. Avertismentele sale nu au fost luate în considerare de către troieni.

CUPRINS

Notă asupra ediţiei 5
Nietzsche şi filologia clasică 7
Note bibliografice 22

Homer şi filologia clasică 23
Concurenţa homerică 43
Gânduri şi schiţe pentru consideraţia inactuală/ NOI, FILOLOGII 53

I. Primele gânduri În (toamna lui 1874) 53
II. Plan şi gânduri cu privire la carte (1875) 63
1. Plan 63
2. Privilegierea antichităţii 64
3. Filologii 75
4. Gânduri despre greci 87
5. Filologul viitorului 100
Notele traducătorului 127